UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01894042 9

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/tudesdhistoir01bati

10.248

ÉTUDES D'HISTOIRE

ET DE

THÉOLOGIE POSITIVE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Six leçons sur les Évangiles. *Cinquième édition.*

Anciennes littératures chrétiennes : La littérature grecque. *Troisième édition.*

Histoire du Bréviaire romain. *Deuxième édition.*

History of the roman Breviary (Londres, Longmans, 1898).

Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum, *detexit et edidit* PETRUS BATIFFOL, *sociatis curis* ANDREÆ WILMART (Parisiis, 1900).

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

PIERRE BATIFFOL
RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

4574.

ÉTUDES D'HISTOIRE

ET DE

THÉOLOGIE POSITIVE

LA DISCIPLINE DE L'ARCANE
LES ORIGINES DE LA PÉNITENCE
LA HIÉRARCHIE PRIMITIVE
L'AGAPE

BIBLIOTHECA FRATR. PRÆDICAT. GANDÆ

TROISIÈME ÉDITION

BIBLIOTHECÆ FRATRUM PRÆDICATORUM GANDÆ

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1904

Imprimatur :

† AUGUSTINUS, arch. Tolosanus.

Tolosae, 21 *mars* 1902.

FEB 18 1964

AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE EDITION

Les quatre études qui composent le présent volume sont des enquêtes où on ne trouvera au premier plan que des faits et, pour établir ces faits, des textes. L'auteur est de ceux qui estiment qu'il faut lire les textes anciens avec une attention scrupuleuse, s'efforcer d'en saisir le sens strict et littéral, et, ajouterons-nous avec Fustel de Coulanges, « si nous n'osons pas dire ne lire qu'eux, du moins n'accorder qu'à eux une entière confiance ». Les faits qui se dégagent de cette investigation, comme les pierres que l'on extrait d'une fouille, sont parfois si rares ou si frustes que l'on reconnaît mal la construction dont ils firent jadis partie : s'essayer à reconstituer cette construction, suppléer les lacunes par des hypothèses, est la part fragile de toute étude historique.

Nous avons étudié avec cette méthode les origines de la hiérarchie et les origines de la pénitence, et pareillement l'arcane et l'agape.

Ces sujets, les deux premiers surtout, sont du domaine théologique, et voilà pourquoi on trouvera des discussions théologiques, au second plan. L'origine des origines appartient à la dogmatique, et nous renvoyons à cette discipline spéciale les personnes qui s'étonneraient de ne nous voir pas traiter de l'institution divine des sacrements de l'ordre et de la pénitence. Nous supposons ici ces problèmes résolus, comme ils le sont, en effet, par l'Église. Il nous reste, et le champ est assez vaste, la tradition, c'est-à-dire une série de phénomènes historiques et l'évolution qui est la loi de leur continuité. Cette évolution soulève des problèmes doctrinaux qui n'ont pas été tous entrevus par les anciens théologiens, et que nous ne pouvions pas ne pas essayer de résoudre. Nous croyons, en effet, que le critique ecclésiastique est tenu d'indiquer les solutions qu'il voit aux problèmes qu'il pose.

Les études que l'on trouvera réunies ici sont pour une part déjà connues du public : notre étude sur la hiérarchie primitive a paru dans la *Revue biblique* en 1895, notre étude sur l'arcane dans le *Dictionnaire de théologie* en 1901 : elles sont reproduites ici, la seconde surtout, avec des retouches importantes.

P. B.

Toulouse, 25 mars 1902.

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION

Les deux premières éditions de ce premier volume d'*Études* ont paru sans autre différence que la correction d'une erreur de date, page 192, que je remercie M. Boudinhon de m'avoir signalée.

La troisième édition a subi une revision plus notable. La discussion théologique, qui accompagnait, pages 266-275, l'étude sur la hiérarchie primitive, a été supprimée. A la place, on trouvera un excursus sur le témoignage si controversé de saint Jérôme concernant l'organisation primitive de la hiérarchie à Alexandrie.

L'étude sur l'agape a été, peu s'en faut, intégralement récrite, pour répondre à la critique qu'en avait faite notre ami et savant collègue de Tubingue, M. le professeur Funk. Si les arguments de M. Funk nous avaient convaincu, nous n'aurions pas hésité à supprimer notre étude. Qu'il nous pardonne si, ses objections loyalement examinées, nous avons été confirmés dans notre sentiment premier. Autant en dirons-nous

des observations présentées par M. Keating dans un article du *Guardian* (25 décembre 1902) intitulé « Recent discussions of the Agapé ». La question reste posée et la discussion reste ouverte : nous n'avions qu'à travailler à fortifier notre solution.

L'étude sur l'arcane n'a subi que quelques corrections matérielles. Sur ce sujet, cependant, M. le professeur Funk a publié un article qui ne nous a pas échappé, « Das Alter der Arkandisciplin », dans la *Theologische Quartalschrift*, 1903, p. 69-90. M. Funk a bien montré que notre solution de la question de l'arcane était, en quelque façon, une réaction contre les théories de Zahn, d'Anrich, de Bonwetsch, même de Kattenbusch. Mais, quand M. Funk s'applique à établir que Tertullien et Origène ont connu le catéchuménat et un certain arcane, il abonde dans notre sens, loin de nous contredire. M. Funk est d'accord avec nous pour reconnaître que les scolastiques, du XVIIe siècle au XIXe, ont exagéré démesurément la signification de l'arcane, et que cette discipline qui remonte à la fin du IIe siècle n'a rien d'apostolique. M. Funk est, ici, plus rallié qu'il ne pense à notre sentiment, et il nous permettra de nous en féliciter.

P. B.

Toulouse, 10 juillet 1903.

L'ARCANE

L'ARCANE

I

L'Arcane, la discipline de l'Arcane, est un mot par lequel on désigne une loi qui, dans les premiers siècles, aurait obligé les fidèles et le clergé à ne parler jamais ouvertement de la foi et du culte devant les catéchumènes ou les infidèles.

Si l'on en croyait certains protestants, cette prétendue loi serait une invention des controversistes catholiques du XVIIe siècle, embarrassés pour retrouver dans les premiers siècles la dogmatique et la liturgie d'époques plus modernes. Mais, en réalité, le mot de discipline de l'arcane a été créé par le protestant Daillé. Quant à la chose, des protestants ne se sont pas fait faute de l'alléguer : « *Qui disciplinam arcani ignoraverit, is veteris Ecclesiae institutionem penitus ignoret necessarium est* », c'est un protestant qui s'exprime ainsi, et non des moindres [1]. Du mo-

1. C. M. Pfaff, dans ses *Origines iuris eccl.* (Tubingen 1736), cité par

ment que la controverse entre protestants et catholiques portait sur la tradition, et que ni les uns ni les autres ne concevaient la tradition comme soumise à la loi d'un lent développement, la loi de l'arcane résolvait tant bien que mal les problèmes perpétuellement soulevés par les attestations de l'évolution historique des dogmes et des institutions de l'Église.

Mais l'on se tromperait si l'on pensait que tous les controversistes catholiques aient également usé de cet argument, « *validissimum argumentum, novum et admirabile instrumentum* », comme l'appelle Bingham avec une joyeuse ironie [1]. Melchior Cano rapproche la tradition non écrite de l'ésotérisme des philosophes anciens, mais sans faire de ce secret une explication universelle [2]. Bellarmin fait à peine allusion à la réserve que les Pères mettaient à parler de l'eucharistie en présence des païens et des catéchumènes [3]. Gabriel de l'Aubespine s'exprime de même. Il conclut qu'on « doit lire sagement les passages des Pères, auxquels il est parlé de l'eucharistie, car il est bien vraisemblable que la religion, qui les empêchait de l'exposer à la vue et à la connaissance des étrangers, la même leur défendait d'en écrire ouvertement et de publier qu'elle était le vrai corps du Christ [4] ». Le cardinal Duperron n'est guère plus affirmatif, quand il répond aux difficultés tirées de saint Augustin par les protestants, que ces textes sont pris à des « sermons populaires, où assistaient

V. Huyskens, *Zur Frage über sog. Arkandisciplin* (Munster 1891), p. 4. Cf. H. Gravel, *Die Arcandisciplin* (Lingen 1902), p. 2.

1. *Origin. sive antiquit. eccl.* (Halle 1727), t. IV, p. 121.
2. *De locis theologicis* (Salamanque 1563), III, 3.
3. *De sacram. in gen.* I, 8. *De sacram. euchar.* II, 39.
4. *Ancienne police de l'Église sur l'adm. de l'Eucharistie* (Paris 1629).

toutes sortes de personnes, tant initiés que non initiés, tant baptisés que catéchumènes, païens ou infidèles, au moyen de quoi il n'était pas permis à saint Augustin de découvrir le secret des sacrements[1] ». Et ces affirmations n'ont rien que de sage.

Il semble même que, à mesure que la controverse s'éclaire de plus d'érudition, on recourre de moins en moins à cette trop commode explication du silence des Pères par la loi de l'arcane. Nicole et Arnauld, dans la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie* (Paris 1670), n'en usent pas plus que Petau dans ses *Dogmata theologica* (Paris 1644). Bossuet paraît l'ignorer.

Chose piquante, si quelque « vaine persuasion » s'est introduite, comme dit Bingham, ç'a été le fait d'un humaniste, lequel par surcroît est protestant. Isaac Casaubon, en effet, eut le premier l'idée, non pas de nier l'existence d'un certain secret dans la catéchèse, mais de voir dans ce secret une loi analogue à celle qui avait fait de certains cultes païens des mystères. Casaubon, ceci en 1614, prête aux Pères la pensée d'avoir calqué les rites chrétiens sur les rites païens, et d'avoir dépassé tous les mystagogues dans l'observation de la loi du silence dont ils entourèrent le culte[2]. Le paradoxe de Casaubon passera inaperçu ; mais il sera repris plus tard par le plus épais des rationalistes, Dupuis, et, en ces dernières années, quelques protestants, peu portés vers le ritualisme, s'évertueront à le rajeunir[3].

1. *Traité de l'Eucharistie* (Paris 1622), I, 8.
2. *De rebus sacris et eccl. exercitationes* (Londres 1614).
3. Th. Harnack, *Christliche Gemeindegottesdienst* (Erlangen 1854). E. Hatch, *Influence of greek ideas and usages upon the christian church* (Londres 1890). G. Anrich, *Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss*

Vers la fin du XVIIe siècle, et alors que les controversistes semblaient renoncer à invoquer l'arcane, on constate soudain qu'il a pénétré dans l'École. Un chanoine d'Anvers, ancien préfet de la bibliothèque Vaticane, qui était d'ailleurs un érudit fort copieux, Schelstrate, écrit une dissertation pour démontrer que l'arcane est une discipline instituée par Jésus-Christ et pratiquée depuis le temps des Apôtres. Les dogmes, mais surtout le dogme et la liturgie sacramentaires, sont l'objet propre de l'arcane. La transsubstantiation en est le plus profond secret[1]. Avant lui, le théologien G. Estius († 1613) commentant le livre des *Sentences* pour expliquer comment les anciens Pères n'ont parlé ni de la matière ni de la forme des sacrements, s'avise que la chose n'a rien d'étrange, puisque c'était là une partie des secrets qui tombaient sous la loi de l'arcane, et Estius, se fondant sur l'autorité du pseudo-Aréopagite, étend le secret à toute la théologie sacramentaire[2]. Quand un faux ou une erreur a pénétré dans l'École (entendez les cahiers de Sorbonnistes et les manuels de Séminaires), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité!

Le protestant Jean Daillé y perdit sa peine. Pourtant il définit avec précision et justesse ce qu'était cette *discipline de l'arcane :* le mot même est de lui. Il vit très bien, comme l'avaient vu Duperron, Casaubon, Petau, que le langage des Pères est en certains cas tout pénétré de réticences, notamment en ce qui

auf das Christentum (Göttingen 1894). G. Wobbermin, *Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* (Berlin 1896).

1. *Antiquitas illustrata* (Anvers 1678). *Commentatio de Antiocheno concilio* (Anvers 1681).

2. *In lib. IV sententiarum* (édit. Paris 1680), dist. I, § 19.

a trait aux sacrements, et que ces réticences tenaient à ce que la célébration du culte étant un service auquel on n'admettait ni les catéchumènes, ni les non-chrétiens, force était de ne parler des saints mystères qu'en termes obscurs quand on en parlait à tout le peuple. Par là l'esprit des catéchumènes devait être porté à un respect plus profond et à un désir plus ardent de ces sacrements qu'on entourait de tant de secret. C'était donc une discipline surtout pédagogique. Daillé vit aussi très bien que cette discipline n'était pas ancienne et qu'elle s'était affirmée surtout au IVe et au Ve siècle : il niait qu'on en trouvât aucune trace aux trois premiers siècles[1]. A quelques nuances près, Daillé avait mis toutes choses au point.

Mais la discussion avait pris une allure de mêlée. Le protestant W. E. Tentzel avait réfuté le chanoine Schelstrate (Wittemberg 1683). Schelstrate réfuta Tentzel par une dissertation *De disciplina arcani* (Anvers 1685), à laquelle Tentzel répondit par des *Animadversiones* (Leipzig 1692). La question de l'arcane était devenue une question d'école : elle a rempli le XVIIIe siècle d'une littérature, dont M. Huyskens a fait récemment l'inventaire[2].

Encore M. Huyskens n'a-t-il pas tout connu. Ainsi le P. Merlin, jésuite, lui a échappé, qui est auteur d'un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, où il est dit qu'au Ve siècle « on ne voyait point encore ni pontificaux, ni sacramentaires », et « qu'il n'était

1. *De usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa* (Genève 1686).

2. Huyskens, p. 16-22. Bonwetsch, art. « Arkandisciplin » de la *Realencyklopädie*. 113. Gravel, p. 13-17.

pas permis, même à un évêque écrivant à un évêque, d'énoncer les termes qui constituent la forme des sacrements ». Il est dit encore que les formes des sacrements ont été immuables « dans toutes les Églises chrétiennes du même rit » durant les sept premiers siècles, et « elles doivent encore maintenant être les mêmes ». Ces formes, continue-t-il, devaient être courtes et indicatives, et il estime que « cela suit nécessairement ». Cette nécessité déductive le dispensant d'autre preuve, il écarte sans autre forme de procès les faits qu'on pourrait objecter, et rappelle à la modestie de leur condition les « quelques critiques » coupables d'avoir « commencé à faire parade d'une érudition évidemment fausse, qui impute à toute l'antiquité d'avoir administré la plupart des sacrements avec des formes déprécatives ». Car, si les Pères taisaient les formules sacramentelles de prières, c'était pour ne point révéler ce qu'elles étaient. Et, pareillement, ils ne prononçaient pas le nombre des sacrements, si bien que « avant le XIIe siècle nul auteur ecclésiastique n'a marqué dans ses ouvrages le nombre précis des sacrements ». Au XIIe siècle seulement, sur ce point comme sur les autres, on commença « à se gêner un peu moins dans les écrits où l'on traitait de ce qui regarde les sacrements[1] ».

On voit si la scolastique du XVIIIe siècle avait abondé dans le sens d'Estius et de Schelstrate! L'augustin Berti, qui connaissait plus de sacramentaires que Merlin, demandait timidement au jésuite Zaccaria comment on avait bien pu consigner dans le sacramentaire grégorien l'ordo de la messe et les pa-

1. MIGNE, *Theologiae cursus*, t. XXI, p. 121 et s.

roles de la consécration, l'ordo et la formule du baptême, le rituel des ordinations, toutes choses qu'il eût convenu d'ensevelir dans l'arcane. Zaccaria répondait que c'était sans doute que l'arcane s'était relâché sur certains points et pas sur d'autres[1]. La règle était tenue pour si assurée, que toutes les exceptions la confirmaient.

Ne nous hâtons pas de croire que la scolastique du XIXe siècle ait fait justice des propositions erronées de sa devancière. Le P. Hurter, qui représente l'enseignement le plus classique, voit dans l'arcane une discipline *plane universalis :* si elle est universelle, au IVe siècle, c'est donc qu'elle est de tradition apostolique. Est-ce que les persécuteurs ont connu notre religion autrement que *subobscure?* L'arcane avait pour objet tous les sacrements et toutes les plus hautes vérités révélées. Il a duré, en Orient, jusqu'à la fin du Ve siècle, en Occident jusqu'au milieu du VIe. Le P. Hurter renvoie à Schelstrate seul. Autant fait le P. Pesch[2]. La *Prompta bibliotheca* de Ferraris est aussi affirmative que le *Kirchenlexikon*, ce dernier sous la signature de Hefele. Schwane, Kraus, De Rossi, Weiss, Probst sont unanimes dans le même sens[3].

Nous nous sommes, à plusieurs reprises, appliqué à réagir contre ces exagérations[4] : nous voudrions revenir une dernière fois à ce même sujet de l'arcane, pour montrer qu'entre les scolastiques et les antiri-

1. MIGNE, *Theologiae cursus*, t. V, p. 281-282, où est reproduit ZACCARIA, *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis.*

2. HURTER, *Theolog. dogmat. Compendium*, t. III, n. 377. PESCH, *Praelect. dogmat.*, t. VI, n. 91.

3. HUYSKENS, p. 32-33. GRAVEL, p. 27-28.

4. *Revue du clergé français*, t. XV (1898), p. 5; *Dictionnaire de théologie*, art. Arcane.

tualistes qui l'exploitent, il y a place pour une vue plus modérée et plus exacte.

II

Il ne faut chercher dans la religion romaine rien qui ressemble à des mystères. De théologie, elle n'en avait point; ses prêtres étaient des fonctionnaires publics; ses divers cultes étaient des services publics; la religion tout entière aurait pu être prise pour une administration publique, si le culte domestique n'avait maintenu des *sacra privata* à côté des *sacra publica*. Mais officielle ou domestique, la religion romaine était moins une mythologie qu'un rituel, et ce rituel n'avait rien de plus secret que les lois. La religion judaïque ne différait pas en cela de la religion romaine. L'Écriture était un livre à la disposition de tous, et le Temple, tant qu'il a existé, n'était impénétrable à aucun regard. Dans les juiveries de la dispersion, le culte n'avait non plus rien de secret : le judaïsme était prêché ouvertement et la circoncision n'était un mystère pour personne. Ni le judaïsme, ni la religion romaine n'auraient donc induit le christianisme à s'envelopper dans l'arcane.

Mais cette publicité n'était pas le propre de tous les cultes contemporains. Au formalisme vide de la religion romaine, comme aussi bien au pur intellectualisme juif, s'opposaient les cultes sensibles et symboliques dont l'expansion fut prodigieuse et dont l'attrait fut avivé par leur mystère.

Les Éleusinies étaient un culte local, mais aussi

l'institution la plus religieuse, la plus vénérée de la Grèce, et elles restèrent telles jusqu'à la fin du paganisme. Comme il avait fallu la ruine de Jérusalem pour venir à bout du Temple et du Sacrifice, il fallut l'invasion des Goths en 396 pour ruiner Éleusis à jamais. L'initiation aux Éleusinies, après avoir été un privilège des citoyens d'Athènes, s'était plus tard étendue à tous les Grecs, puis à tous les étrangers qui n'étaient point des barbares : « *Eleusinam sanctam illam et augustam,* disait Cicéron, *ubi initiantur gentes orarum ultimae*[1] ». L'initiation était à deux degrés. On pouvait être initié aux petits mystères dès l'enfance : le rite consistait en une purification accomplie aux bords de l'Ilissus et en un enseignement élémentaire du mythe de Déméter. Mais les grands mystères exigeaient au moins une année d'attente préalable : les barbares, les homicides, les impies n'avaient point le droit d'y participer : les mystes devaient avoir les mains et l'âme pures et ils étaient tenus au secret absolu. Clément d'Alexandrie écrit : « Dans les mystères des Grecs ont lieu d'abord les purifications. Viennent ensuite les petits mystères, qui renferment un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères dans toute leur teneur, il ne reste plus rien à apprendre, il n'y a qu'à contempler (ἐποπτεύειν) et à concevoir[2]. » Cette ἐποπτεία était le spectacle des nuits mystiques, tableaux muets, coupés de chants, où prêtres et prêtresses représentaient la légende de Déméter. L'initié devait se taire sur ce qu'il avait vu, comme sur le sens donné par l'hiérophante

1. *De nat. deor.* I, 42.
2. *Stromat.* V, 11.

à chaque scène. Jadis quiconque eût trahi le secret des Éleusinies eût encouru la peine capitale et la confiscation, comme qui les eût profanés. Quand ces sanctions terribles eurent disparu, le secret se maintint religieusement encore, et aux auteurs chrétiens nous devons les indiscrétions qui expliquent les façons énigmatiques et voilées qu'avaient les auteurs païens d'en parler. Au VIe siècle de notre ère, le rhéteur Sopater donnait ce sujet de développement à ses élèves : « La loi punit de mort quiconque aura révélé les mystères : quelqu'un à qui l'initiation s'est montrée dans un rêve demande à l'un des initiés si ce qu'il a vu est conforme à la réalité; l'initié acquiesce par un signe de tête, et c'est pour cela qu'il est accusé d'impiété [1]. »

Le culte d'Isis, au contraire des Éleusinies, fut un culte émigrant et missionnaire : d'Égypte, où il était né, il avait gagné Antioche, Smyrne, la Macédoine, Athènes, la Sicile, et il avait pénétré à Rome sur la fin du second siècle avant l'ère chrétienne. Poursuivi et prohibé à maintes reprises, sous la république, sous Auguste, sous Tibère, il demeura toujours un culte privé, desservi par des confréries privées; mais la plus haute société de Rome et la cour impériale même lui fournirent des initiés. Les *Cultores sacrorum Isidis*, formés en collèges, eurent des temples, un clergé, une liturgie : ils eurent surtout des mystères [2]. Plus jeune, le culte de Mithra venait de plus loin, puisqu'il venait de Perse; mais il ne se propagea point dans le monde grec, et, répandu surtout parmi les soldats orientaux, il fut

1. Lenormant, art. Eleusis du *Dictionnaire des antiquités*
2. Lafaye, art. Isis, *ibid.*

porté par eux dans l'Occident latin, en Pannonie, en Germanie, en Bretagne, en Espagne, en Afrique. A Rome même, vétérans et esclaves orientaux concoururent à l'acclimater sur la fin du Ier siècle et à le propager dans la société la plus haute. Jamais prohibé, le culte mithriaque fut au contraire favorisé par les empereurs depuis Commode, toléré par Constantin, restauré par Julien, et à grand'peine supprimé par Théodose. Comme les isiaques, les *Cultores solis invicti Mithrae* eurent leurs *sodalitia*, des sanctuaires, un clergé, une liturgie, des mystères[1].

Le christianisme ne put se propager sans rencontrer presque partout, et notamment à Rome, les *cultores* d'Isis ou de Mithra, sans avoir à vaincre la concurrence de leur propagande et de leur succès, et sans subir la fâcheuse fortune d'avoir plus d'un point de ressemblance avec eux.

Le mithriacisme était une religion d'initiés : il ne comptait pas moins de sept degrés d'initiation, car l'initié devait acquérir successivement les titres de corbeau, d'occulte (*cruphius*), de soldat, de lion, de perse, de courrier du soleil, de père. Mais ni les corbeaux, ni les occultes, ni les soldats ne participaient aux mystères : il fallait être lion pour y participer. L'initiation s'appelait *sacramentum*, parce que l'initié y jurait de ne divulguer pas les secrets et les rites qu'on lui révélait. Les initiations avaient lieu de préférence au printemps, vers le temps de Pâques : les hommes seuls pouvaient être initiés, car de cette maçonnerie militaire les femmes étaient, croit-on, exclues.

Apulée, à la fin du IIe siècle de notre ère, dans

1. F. Cumont, *Textes et monuments figurés, relatifs aux mystères de Mithra*, t. I (Bruxelles 1899), introd.

le roman de la *Métamorphose,* a décrit une scène d'initiation isiaque, dont les traits sont bien connus. On y voit le héros du roman, Lucius, décidé à entrer dans la confrérie isiaque (*dare nomen sanctae militiae*), à Cenchrée, près de Corinthe, solliciter le prêtre souverain (*primarium sacerdotem*) de l'admettre à l'initiation des arcanes de la nuit sainte (*noctis sacratae arcanis initiari*). Le prêtre lui remontre l'auguste gravité de sa demande : la déesse ne confiait les grands secrets de sa religion (*magna religionis silentia*) qu'à des hommes tout pénétrés de piété : il fallait que Lucius se préparât par l'abstinence à recevoir dignement les arcanes cachés de la plus pure religion (*arcana purissimae religionis secreta*). Passons sur les cérémonies de cette sorte de catéchuménat pour ne retenir que la cérémonie finale, qui est proprement l'initiation, dans le plus profond du sanctuaire. « Lecteur attentif, poursuit alors Apulée, tu me demanderas peut-être avec émoi ce qui s'est dit là, ce qui s'est fait. Je le dirais, s'il était permis de le dire ; tu l'apprendrais, s'il t'était permis de l'entendre. Mais le péché serait égal pour les oreilles et pour la langue coupables d'une telle témérité. » Il est vrai qu'aussitôt Apulée nous révèle ce qu'a vu Lucius, et il n'est pas moins vrai que sa confidence est une mystification, encore qu'elle se termine par ce mot solennel : « Voilà, je t'ai rapporté [ce que tu voulais savoir], tu as entendu, mais il est nécessaire que tu ignores[1]. » Nous sommes ici en plein arcane.

De cet exposé se dégage bien la nature du secret

1. *Metamorph.* XI.

imposé à l'initié des cultes de Déméter, d'Isis, de Mithra : ce secret est absolu comme un serment et le plus religieux de tous les serments. Dans Apulée[1], une femme qui demande le secret à son confident, entend que ce secret soit rigoureux comme celui des mystères : nous dirions aujourd'hui « secret de confession ». Elle dit à son confident : « *Sacris pluribus initiatus, profecto nosti sanctam silentii fidem.* » Ainsi l'entendent les mœurs dans la société romaine de la seconde moitié du IIe siècle. Cent ans plus tard et à Rome encore, Porphyre, le philosophe néoplatonicien, écrivant « sur la philosophie des oracles », témoigne que les secrets des dieux ne peuvent être trahis : il jure de les tenir cachés, il rappelle qu'on doit les cacher, et même, ce qu'il va dire, il veut qu'on ne le publie pas indifféremment[2]. A ces traits nous devrons reconnaître l'arcane chrétien, s'il en est un.

III

Mais rien d'analogue dans le christianisme. Et d'abord, du dehors, il apparaît bien comme une religion prohibée, poursuivie, clandestine, mais nullement comme un culte secret. Un contemporain d'Apulée, Minucius Felix, met en scène dans son *Octavius* un païen qui fait le procès des chrétiens : il les dénonce comme des gens ténébreux et muets, qui ne parlent que dans les ténèbres : « *Lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula* ». Encore

1. *Id.* III.
2. Euseb. *Praep. euang.* V, 5.

parlent-ils, tandis que les isiaques ou les mithriaques ne parlaient pas même « *in angulis* ». Le païen a ouï raconter des horreurs du culte fermé et nocturne des chrétiens : « ...*occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio* ». Ce qu'on en raconte est-il vrai ou faux? Il l'ignore, ou plutôt tout doit être vrai, étant donné l'ombre où s'enferme ce culte, « *pravae religionis obscuritas* ». Pourquoi se cacherait-on? « *Cur etenim occultare et abscondere?* » Mais, pour nous, calomnies ou soupçons s'expliquent par la seule clandestinité du christianisme, dont les réunions sont, en droit, un délit : rien n'exprime qu'elles soient un mystère[1].

On a pu dire de Celse, un contemporain de Minucius Felix et d'Apulée, qu'il avait connu mieux qu'aucun autre écrivain païen le christianisme et les livres chrétiens : un païen avait donc la faculté de faire une telle enquête? Clément d'Alexandrie connaissait les mystères d'Éleusis, dira-t-on : sans doute, mais l'enquête de Celse n'est pas comparable aux choses produites par Clément. Celse sait que le christianisme est prêché dans les plus modestes boutiques : « Ceux qui tiennent à savoir la vérité, dit-il, n'ont qu'à venir avec les femmes et leurs nourrissons dans le gynécée, ou chez le cordonnier, ou chez le foulon; ils y apprendront tout, τὸ τέλειον λάβωσι. » Il n'en était sûrement pas de même à Éleusis! Et c'est ce qu'Origène oppose à Celse : « Non, dit Origène, nous ne cachons pas la sainteté de notre principe, ainsi que l'affirme Celse : nous enseignons les premiers venus, et nous confions les Évangiles et les écrits apostoliques à qui

1. *Octav.* 8-10.

peut les entendre [1]. » Où est l'arcane chrétien?

Le nombre fut grand, dès le premier siècle, de ceux qui, après avoir embrassé le christianisme, l'abandonnèrent. Dans son enquête sur le christianisme en Bithynie (*ca.* 112), Pline, sur la liste des citoyens dénoncés comme chrétiens, en rencontre qui ne font aucune difficulté de tout dire au légat des usages de cette religion dont ils se sont retirés, les uns depuis trois ans, d'autres depuis plus de vingt ans. Pline consigne leurs aveux. Ils confessent que toute leur faute ou leur erreur n'a jamais consisté qu'en ceci : s'assembler à jour marqué avant l'aurore; chanter ensemble un *carmen* au Christ comme à un Dieu : s'engager par serment à ne commettre ni adultère, ni brigandage, ni vol, ni manque de foi; après cela ils se séparaient et se réunissaient à nouveau pour prendre ensemble une nourriture ordinaire et innocente. Pline, pour plus de sûreté, a fait mettre à la torture deux servantes ou diaconesses (*ministrae*) : il n'a rien constaté de répréhensible, sinon une superstition grossière, immodérée [2]. Laissons de côté les aveux de ces deux diaconesses mises à la torture et dont le témoignage est arraché par la violence, mais les autres dépositions sont des témoignages d'apostats, qui n'ont rien à craindre du légat : ils révèlent tout, spontanément, même l'eucharistie. Aucun serment ne leur interdisait donc pareil aveu.

On peut raisonner de même et mieux encore sur la littérature chrétienne des deux premiers siècles. Ni les livres canoniques, ni les apocryphes les plus lus, n'étaient des livres secrets, ce qu'ils auraient dû

1. *Contra Cels.* I, 3; III, 15 et 55.
2. *Epistul.* X, 97.

être dans l'hypothèse d'une loi de secret. Les apologies de saint Justin ne dissimulent rien, soit de la doctrine, soit du culte de l'Église, l'eucharistie notamment est dévoilée dans son rite matériel et dans sa signification dogmatique : or l'apologie où tout cela est écrit est une apologie adressée à l'empereur Antonin, à ses fils, « au sacré sénat » et au « peuple romain tout entier ». Où est l'arcane?

Saint Irénée, dans un fragment conservé par Œcumenius, parle d'esclaves qui avaient pour maîtres des « chrétiens catéchumènes ». Peut-être le mot de catéchumènes n'a-t-il pas ici le sens spécial qu'il aura plus tard, et désigne-t-il moins des catéchumènes que des fidèles : mais ces chrétiens ne seraient que catéchumènes, l'argument à tirer de leur cas n'en serait que plus probant. Les esclaves de ces chrétiens furent arrêtés et interrogés : on voulait savoir d'eux quelque chose du christianisme et vérifier par leurs aveux les horreurs que la renommée répandait sur ce culte clandestin. Mais ces esclaves n'avaient rien à révéler qui pût satisfaire les magistrats, « sinon ce qu'ils avaient entendu dire à leurs maîtres, savoir que la divine chose qu'ils prenaient était le sang et le corps du Christ, et, persuadés qu'il s'agissait réellement de sang et de chair, ils le dirent à ceux qui les questionnaient ». Ce fut, dit saint Irénée, une découverte pour ces magistrats païens! Ils crurent incontinent que c'était là le rite que les chrétiens accomplissaient en cachette, et ils se le communiquaient, et ils voulaient le faire avouer aux deux martyrs Sanctus et Blandine. Mais Blandine répondait : « Comment les chrétiens pourraient-ils commettre de pareilles horreurs, eux qui par ascétisme ne tou-

chent même pas aux viandes permises[1] » ? Nous avons ici le témoignage d'esclaves qui, n'étant point chrétiens, savent du christianisme seulement ce que leurs maîtres en ont dit devant eux : leurs maîtres n'avaient donc point de secret à garder, pour avoir parlé devant ces esclaves païens du corps et du sang du Christ reçus dans l'eucharistie ? Si le secret ne porte pas sur l'eucharistie, sur quoi portera-t-il ? De toutes façons, où est ici l'arcane ?

Saint Irénée et saint Justin, en s'exprimant ainsi, témoignent qu'ils n'ont aucune idée de la loi de l'arcane. Autant on peut en dire de Tertullien, quand, — faisant allusion au passage des Actes des apôtres où saint Paul est représenté sur le navire qui le mène vers l'Italie, au milieu des matelots, prenant le pain, le rompant, et, après avoir rendu grâces à Dieu, le mangeant devant tout l'équipage, — Tertullien conclut que tout lieu peut se prêter à la prière : « Les apôtres n'ont donc point agi contre le précepte, eux qui en prison priaient et chantaient devant leurs gardiens, et Paul pas davantage, *qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit*[2]. » Littéralement, il n'est pas si sûr que saint Paul a rompu le pain eucharistique et célébré l'eucharistie, plutôt que pris une collation, sur le pont du navire. Mais Tertullien, du moins, ne doutait pas qu'il eût célébré là l'eucharistie devant tout l'équipage. Que faisait donc Tertullien du précepte de l'arcane ?

Cependant Tertullien est souvent donné comme ayant affirmé l'existence de ce précepte. Dans son *Apologeticus* Tertullien réfute les calomnies atroces

1. Migne, *P. G.* t. VII, p. 1236.
2. *De orat.* 24.

que les païens répandent sur les réunions fermées et clandestines des chrétiens : *sacramentum infanticidii!* Alors pourquoi, demande le vigoureux polémiste carthaginois, ne nous prenez-vous pas en flagrant délit? Pourquoi vos magistrats et vos bourreaux ne demandent-ils point aux chrétiens ce qui se pratique dans leurs réunions? « *Imperatis non ut dicant quae faciunt...* » Tertullien suppose donc que les fidèles pouvaient répondre, tout aussi bien que répondaient les apostats interrogés par Pline. — Il continue : Si nous nous cachons persévéramment (*semper latemus*), comme on nous en fait un grief, comment nos ennemis connaissent-ils le crime que nous cachons? Par qui notre crime a-t-il été dénoncé? Sera-ce par nous? Mais vous ne pouvez le donner à croire, vous païens, qui n'admettez pas que le silence dû aux mystères puisse être violé. Et si les mystères d'Éleusis ne sont révélés par personne, combien moins supposera-t-on que nos prétendus mystères le seraient par nous, si notre révélation devait dévoiler des crimes capables de provoquer la vindicte des lois? « *Eleusinia reticentur : quanto magis talia quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt?* » Sera-ce par des personnes étrangères à notre culte, que notre secret aura été trahi? Mais alors comment ces étrangers le connaissaient-ils? « *Cum semper etiam piae initiationes arceant profanos.* » — L'argumentation de Tertullien se décompose en deux arguments. Avez-vous constaté, avez-vous fait avouer par quelqu'un des nôtres le crime rituel que vous prétendez que cache notre culte eucharistique? Non. Alors comment l'affirmez-vous? Car s'il y a crime, s'il y a immolation d'un enfant et tout le reste, et si ce crime

est un secret religieux, comment le pourriez-vous connaître? En juriste qu'il est, Tertullien raisonne sur la supposition de ses adversaires, mais cette supposition, il n'en admet pas le bien-fondé, il la convainc même d'incohérence : il n'admet pas que les chrétiens soient liés par aucune *fides silentii :* on n'a qu'à les interroger, ils parleront, ils n'ont rien à cacher [1]. En d'autres termes, ce passage de l'*Apologeticus,* qui a si souvent servi à prouver l'existence de l'arcane, établit, au contraire et clairement, que l'arcane est une imputation contre laquelle Tertullien défend le christianisme.

C'est une imputation, et Tertullien va l'articuler contre certaines sectes hérétiques, pour les combattre. Il raille l'arcane profond où les valentiniens s'enferment. Ils n'ont rien de plus à cœur que de cacher ce qu'ils prêchent. Ils font du secret un devoir de conscience. Et en cela ils ressemblent aux initiés des mystères d'Éleusis, encore que les valentiniens soient pires : « *Eleusinia valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate caelestia* ». N'essayez pas de demander des explications à un valentinien : vous l'interrogez avec candeur, il vous répond d'une mine austère : « *Altum est* ». Si vous tentez de pénétrer cette profondeur, si vous le sollicitez subtilement, il vous répondra par des équivoques qui semblent affirmer la foi commune. Si vous montrez que vous savez tout, il nie tout. Les valentiniens ne confient leur doctrine à leurs disciples que quand ces disciples sont absolument à eux. Aussi nous traitent-ils, nous catholiques, de simples :

1. *Apologet.* 7.

« *Ideoque simplices notamur apud illos.* » Sans doute, l'arcane que raille Tertullien n'est pas un arcane bien authentique, et le rappel qu'il fait des Éleusinies est un trait mordant ou injurieux, rien de plus. Mais Tertullien aurait-il parlé ainsi, si les catholiques avaient pratiqué la loi du secret? Et pourquoi les valentiniens accusaient-ils les catholiques de simplicité, sinon parce que les catholiques n'usaient pas de tant de précautions[1] ?

Un fait qui n'a jamais été relevé, croyons-nous, est précisément le reproche que les controversistes catholiques adressent aux sectes dissidentes d'avoir, elles, une façon d'arcane. Saint Irénée reproche aux gnostiques de son temps de se refuser à enseigner au grand jour, ἐν φανερῷ, et de faire payer un prix très élevé la communication de leurs mystères. Ils refusent, dit-il, de laisser divulguer leurs mystères, ils veulent les renfermer dans le secret du silence : « *Non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium.* » Voilà l'arcane. Puis avec l'arcane apparaissent aussitôt les livres secrets, les « apocryphes[2] ». Dans la prétendue épître de saint Pierre qui se lit en tête des *Homélies clémentines*, saint Pierre est supposé intimer à saint Jacques l'ordre de ne confier à aucun païen, ni même à aucun juif, sans épreuve préalable, les livres de ses Κηρύγματα qu'il adresse à saint Jacques. En retour, saint Jacques décide que l'épreuve en question durera dix années au moins, et que les livres de saint Pierre seront communiqués seulement après que l'initié aura juré sur la terre et les cieux de ne communiquer

1. *Adv. Valent.* 1.
2. *Contra haer.* I, 4, 3; 24, 6; 25, 5; 31, 4. II, 14, 1 prolog.

ces livres à personne, de ne les copier pas, de ne les laisser pas copier. Part-il en voyage, il emportera ces livres avec lui; préfère-t-il ne les emporter pas, il les confiera à l'évêque « professant la même foi »; est-il sur le point de mourir, il les remettra à cet évêque, au cas où il n'aurait pas d'enfants admissibles à l'initiation; plus tard, si ces enfants deviennent dignes de l'initiation, l'évêque leur rendra les livres comme un patrimoine : et si enfin l'initié venait à changer de foi, il jure sur la nouvelle foi qu'il aurait alors de garder son engagement actuel[1]. Ici l'initiation ne va pas sans promesse de silence, et cette promesse est le serment le plus étroit, et toutes les précautions sont spécifiées qui devront empêcher qu'il ne soit trahi, fût-ce matériellement. Voilà bien l'arcane. — Et c'est contre cet arcane que saint Irénée proteste, car la justification de la foi de l'Église réside dans le fait qu'elle est une tradition, dont le critérium est sa publicité. Une fois admise parallèlement une tradition secrète, c'en est fait de l'unité de la foi qui nous vient des apôtres : « *Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre... Doctrina apostolorum manifesta et firma et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium* [2]. » Tertullien ne s'exprime pas différemment : le Christ a enseigné au grand jour et nulle part il n'a donné à entendre qu'on dût rien cacher : « *Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius tecti sacramenti* [3]. » Les catholiques

1. *Clementina, Epist. Petri.* I, 3; *Contest. Iacobi*, I, 4.
2. *Contra haer.* III, 3, 1 et 15, 1.
3. *De praescr.* 26.

auraient-ils pratiqué cet arcane qu'ils reprochaient aux gnostiques de pratiquer?

On veut que le catholicisme ait pris au paganisme la discipline de ses mystères : nous venons de voir qu'en fait rien n'est moins exact pour les deux premiers siècles : mais la possibilité même de cet emprunt est dans la catégorie de l'invraisemblable. Clément d'Alexandrie, qui est de tous les auteurs chrétiens celui qui a insisté le plus sur les mystères des cultes païens, nous est un témoin de l'horreur et du mépris que les chrétiens professaient pour ces mystères. « Faut-il te les décrire? Dois-je les révéler, comme Alcibiade les révéla jadis, à ce qu'on raconte? » Il le faut, poursuit-il, il faut que les spectateurs de la vérité les voient au grand jour. Suit une pâle description des Éleusinies, et, lorsque Clément en a fini avec les nuits mystiques : « Voilà, dit-il, les mystères obscurs des Athéniens : si vous avez été initiés, vous rirez d'autant plus de ces rites vénérables! » Clément les traite par l'ironie[1]. Tertullien est plus véhément, à son ordinaire. Il sait que l'accès des Éleusinies est précédé de cinq années d'épreuves. En faisant durer ainsi l'initiation, les mystagogues accroissent la majesté de leurs mystères. Puis l'initié est lié par le secret qui contribuera à rendre les mystères plus augustes : « *Sequitur silentii officium, attente custoditur quod tarde invenitur.* » Mais quel est donc ce secret si bien réservé? La divinité est cachée dans un sanctuaire, dont les portes sont garnies de voiles épais, dont les fidèles doivent taire ce qu'ils en savent : et tout cet arcane n'enve-

1. *Protrept.* 2.

loppe qu'une obscénité [1]. Tertullien triomphe de mettre les valentiniens qu'il combat en cette mystérieuse et malpropre compagnie. Et sans doute il n'est guère plus fondé à salir ainsi les Éleusinies que les païens à traiter l'eucharistie de festin de Thyeste. Mais on voit, du moins, quelle opinion sinistre les chrétiens, parmi les plus éclairés, se font des mystères païens, et c'est bien le cas de conclure, avec Mgr Duchesne, que l'idée est tout à fait inacceptable que les premiers chrétiens aient pu chercher des modèles et des méthodes dans des institutions qu'ils avaient à ce point en horreur [2].

IV

Ainsi la grande Église, jusqu'au IIIe siècle, n'a pas connu d'usage qui puisse être traité de discipline de l'arcane. Si la prohibition du christianisme édictée par la législation de Néron, et maintenue ensuite, obligeait le christianisme à faire de ses réunions, dès là qu'elles étaient illicites, des réunions clandestines, — au moins durant les intermittentes périodes de persécution, — on ne peut pas dire que cette intermittente clandestinité soit rien de l'arcane, aussi bien l'arcane des mystères païens que le semi-arcane des conventicules dissidents. Mais le moment vient où le christianisme, au lendemain de la persécution de Marc-Aurèle, prend un essor jusque-là inouï : à ce moment correspond une organisation plus forte

1. *Adv. Valent.* 1.
2. *Origines du culte* (Paris 1898), p. 10.

en chaque église, une fédération plus manifeste des églises entre elles. Et à ce moment aussi apparaît simultanément un peu partout le catéchuménat.

Inconnu comme institution au temps de saint Justin et d'Hermas, postérieur au schisme des marcionites qui ne l'adopteront pas même plus tard, comme en témoignera saint Épiphane [1], il apparaît sur la fin du IIe siècle. Aux hérétiques de son temps, Tertullien reproche d'admettre indifféremment catéchumènes et fidèles dans les synaxes : « *Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est : pariter audiunt*, voilà pour la prédication, *pariter orant*, voilà pour la liturgie : *etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt* [2]. » Les *Canons d'Hippolyte* (si tant est qu'ils expriment la discipline contemporaine de Tertullien et de Calliste) diront : « Les catéchumènes devront entendre seulement la prédication... Quant aux mystères de la vie, de la résurrection et du sacrifice, ils sont réservés aux seuls baptisés, à ceux qui sont du consortium des fidèles [3]. » Les catéchumènes sont des postulants, des *novitioli*, dont il convient d'éprouver les dispositions, de former la conscience et la foi, selon une pédagogie méthodique : on leur donne un pédagogue en chaque église, le *doctor audientium*, qui apparaît à ce moment à Rome, à Carthage, à Alexandrie.

Or l'existence d'une classe à part dans l'église, la séparation de ces *novitioli* qui « *incipiunt divinis sermonibus aures rigare*, » comme dit Tertullien [4], en-

1. *Haer.* XLII, 3.
2. *De praescr.* 41.
3. *Canon.* (éd. RIEDEL) 29-30.
4. *De paenit.* VI, 1.

traîne une différence de publicité dans la prédication, dans le culte. Cela n'avait rien de nécessaire, et, de même qu'on n'y avait pas eu recours pendant les deux premiers siècles, on y renoncera au VIe siècle et depuis. Cette différence de publicité s'établit d'elle-même. Tertullien en fournit la plus ancienne attestation quand il reproche aux hérétiques de ne la pratiquer pas : « *Pariter audiunt!* » Elle est un fait accompli au temps d'Origène, qui l'exprime bien, lorsque, prêchant devant toute l'église assemblée, il suspend son développement au moment où il serait amené à parler de l'eucharistie. Saint Justin s'adressant au sacré sénat et à tout le peuple romain, avait parlé sans réticence de ce qu'Origène traite maintenant par prétérition en prêchant dans une église. Le Christ, vrai pontife, dit Origène, vous a réconciliés par son sang à son Père, non pas un sang matériel, mais le sang du Verbe, le sang de celui qui disait : « Ce sang est le mien qui sera répandu pour vous en rémission des péchés. » Et Origène, comme s'il en avait déjà trop dit, s'arrête : « Quiconque parmi vous a été initié aux mystères connaît la chair et le sang du Verbe de Dieu : n'insistons pas sur ces choses qui sont claires pour qui les connaît et doivent rester obscures pour qui les ignore : *Novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem Verbi Dei : non immoremur in his quae scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt*[1]. »

Ainsi s'exprime Origène dans une homélie prêchée devant toute l'église, devant les fidèles et les catéchumènes. Observez comme ses réticences ont

1. *In Levit. homil.* IX, 10. Cf. XIII, 3 et *In Gen. homil.* XVII, 8; *In Num. homil.* V, 3; *In Iudic. homil.* V, 6, etc.

l'apparence d'un artifice. Car si, devant les catéchumènes, il doit se taire de tout ce qui concerne l'eucharistie, il ne laisse pas de donner à entendre que les mystères auxquels ont été initiés les fidèles ont pour objet le corps et le sang du Verbe de Dieu immolé sur la croix pour la rémission des péchés, et voilà déjà plusieurs articles du symbole joints à une indication assez claire sur l'eucharistie. Si donc désormais dans la prédication ecclésiastique on réserve le programme propre de la catéchèse, c'est par une convention bien factice. De plus, et ceci est capital, cette réserve affecte la prédication ecclésiastique, mais non l'enseignement écrit, car en tel autre passage, non plus de ses homélies, mais de ses commentaires, Origène expliquera longuement et dans tous les détails, le mystère qu'il déclarait réserver quand il prêchait [1]. Or ces commentaires n'ont rien d'ésotérique et d'arcane. Origène même en tirera un argument contre Celse, qui reprochait au christianisme d'être secret : « Notre doctrine est secrète, allons donc! Tout l'univers connaît la prédication (κήρυγμα) des chrétiens mieux que les opinions des philosophes. Qui donc ignore la conception virginale de Jésus? Sa crucifixion, sa résurrection, le jugement à venir qui punira les pécheurs et récompensera les justes? Le mystère de la résurrection est connu, et même il est tourné en ridicule par les infidèles. Après cela, dire que notre doctrine est secrète, c'est dire une absurdité [2]. » Mais que dans le christianisme tout ne

1. Voyez *In Mat. comment. ser.* 85-86, où Origène traite de l'institution de l'eucharistie.

2. *Contra Cels.* I, 7. Cf. Clem. Al. *Paedagog.* I, 6 (*P. G.* VIII, 289 B.) et *Quis dives*, 23 (IX, 628 D).

soit pas exotérique, que certaines choses ne soient point hâtivement répandues dans le public, cela est commun aux chrétiens et aux philosophes[1].

La mise à part des catéchumènes, attestée au IIIe siècle, pour Carthage, par Tertullien, pour Césarée et Alexandrie, par Origène, pour Rome, par les *Canons d'Hippolyte,* a introduit dans la prédication ecclésiastique cette convention, qui veut qu'on ne parle point des « saints mystères » devant eux, et dans la liturgie cette règle qui veut qu'on ne la célèbre pas eux présents. Cette convention et cette règle constituent un usage établi, dont on exagérerait la portée en le traitant de loi. De fait, aucun concile ne l'a formulée. Plus encore, elle n'est exprimée par aucun des documents qui expriment les institutions morales et liturgiques de l'ancienne Église, comme la *Didachè,* comme les *Canons d'Hippolyte,* comme la *Constitution ecclésiastique apostolique,* comme la *Constitution ecclésiastique égyptienne,* comme le *Testament du Seigneur,* comme la *Didascalie des apôtres,* comme les *Constitutions apostoliques,* comme les *Canons apostoliques.*

V

L'institution du catéchuménat a donc donné naissance à cette discipline observée désormais dans la liturgie et dans l'homilétique vis-à-vis des catéchumènes. Combien il y a loin de cette discipline au secret des mystères païens comme à l'arcane ima-

1. *Ibid.* Cf. *Strom.* V. 10.

giné par les scolastiques du XVIIe et du XVIIIe siècle! Les textes et les faits sont là pour le dire. On n'aurait jamais mis par écrit les formules sacramentaires, assurait-on. Mais la littérature chrétienne, contemporaine du temps où la discipline du catéchuménat a été en vigueur, antérieure à l'apparition des plus anciens sacramentaires, ne manifeste aucune réserve. Pour ne citer qu'un exemple, l'euchologe de saint Sérapion de Thmuis, retrouvé tout récemment, nous a donné le texte de l'anaphore de la messe avec le texte même des paroles de la consécration, et aussi bien la formule de l'ordination des diacres, des prêtres, des évêques[1]. La discipline du catéchuménat n'interdisait donc pas d'écrire et de transcrire toute la liturgie. Car ce même euchologe atteste que le catéchuménat existait, il donne le texte de la bénédiction que l'évêque prononçait sur les catéchumènes au moment de les congédier, après l'homélie, avant l'anaphore : « Qu'ils soient gardés par toi, Seigneur, dans la science de ce qu'ils apprennent et dans la pureté de l'intelligence, qu'ils soient estimés dignes du bain de la nouvelle naissance et des saints mystères (τῶν ἁγίων μυστηρίων), » c'est-à-dire de l'eucharistie.

Les ennemis de saint Athanase lui reprochent le sacrilège qu'aurait commis un de ses prêtres, Macaire, qui, chargé d'interdire toute fonction sacerdotale à un arien, Ischyras, — lequel n'avait reçu aucune ordination et se prétendait le prêtre de son village, — aurait fait violence à cet Ischyras, brisé le calice dont il se servait, et jeté à terre les espèces par

1. *Bulletin de litt. eccl.* 1899, p. 69-81.

rui consacrées ou prétendues telles. Athanase reproche aux ariens d'avoir, eux, jeté cette discussion dans le public. Invoquera-t-il la loi chrétienne de l'arcane? Non, il dira simplement : « Les ariens n'ont pas honte de produire les mystères (τραγῳδεῖν τὰ μυστήρια) devant les catéchumènes, et, ce qui est pis, devant des païens, alors qu'il est écrit que l'on doit garder le secret du roi, et que le Seigneur nous fait un précepte de ne donner pas le saint aux chiens, les perles aux porcs. Il ne faut pas révéler les mystères aux non-initiés (οὐ χρὴ τὰ μυστήρια ἀμυήτοις τραγῳδεῖν), de peur que les païens n'en rient dans leur inintelligence, et que les catéchumènes ne se scandalisent à les connaître ainsi[1]. » Aux yeux d'Athanase, c'est moins une loi, qu'une forme supérieure du respect et de la prudence que nous devons pratiquer, respect envers les saints mystères et prudence envers les catéchumènes.

La suite de la discussion le montre bien, où Athanase rapporte que le concile arien de Tyr demanda qu'une commission d'enquête instruisît sur les lieux l'affaire de Macaire. Cette commission semble avoir été toute laïque, car, nous dit Athanase, des prêtres ayant demandé à y prendre part, essuyèrent un refus formel. — Mais l'empereur Constantin, qui n'était même pas alors catéchumène, n'avait-il pas assisté aux délibérations du concile de Nicée? — C'est en présence du préfet d'Égypte et de sa suite qu'on procède à l'interrogatoire des témoins : « On les interroge, écrit saint Athanase, sur le calice et sur la table, en présence de païens et de juifs! Ce serait in-

1. *Apol. contra Arian.* 11.

croyable, si ce n'était dans le dossier. Oui, des prêtres, eux qui sont ministres des mystères, sont exclus de l'audience, mais le juge est un homme du dehors (ἐξωτικός); mais des catéchumènes sont là; mais, pis encore, des païens et des juifs sont là; et on interroge là des témoins sur le sang du Christ, sur le corps du Christ. Il fallait, conclut Athanase, que cette enquête fût faite dans l'église par des clercs, légalement, et non par des païens qui ne connaissent pas la religion[1]. » Le sentiment d'Athanase est que les ariens en provoquant cette enquête ont produit le scandale de voir un préfet d'Égypte païen interroger des fidèles sur l'eucharistie, en présence de païens, de juifs et de catéchumènes; mais n'est-ce pas la preuve que le concile de Tyr n'était nullement arrêté par l'arcane, comme si cet arcane était une règle catéchétique que l'on pouvait sacrifier à l'occasion?

Une règle catéchétique, l'arcane est cela, rien que cela, et il est cela partout. Sainte Silvia, sur la fin du IVe siècle, recueille l'allocution de l'évêque aux catéchumènes de Jérusalem, à la cérémonie de la reddition du symbole : « *Per istas septem septimanas legem omnem edocti estis Scripturarum, necnon etiam de fide audistis, audistis etiam et de resurrectione carnis...* » Au cours des sept semaines que dure la catéchèse, on a exposé aux catéchumènes l'histoire sainte et les articles du symbole. « *Tamen adhuc catechumeni audire verbum aut quae sunt mysterii altioris, id est ipsius baptismi, quia adhuc catechumeni audire non potestis... Quia adhuc catechumeni estis, mysteria Dei secretiora dici vobis non pos-*

1. *Apol. contra Arian.* 31.

sunt[1]. » Il est pour les catéchumènes un mystère plus profond que les articles du symbole, c'est le mystère du baptême et de l'eucharistie : on n'en a pas prononcé un mot devant eux jusqu'ici, parce qu'ils sont catéchumènes. C'est ce même règlement du catéchuménat qui veut qu'aussitôt après l'homélie les catéchumènes soient congédiés de l'église et que les portes soient surveillées, de peur qu'un païen ou un non-initié (ἀμύητος) n'entre pendant la célébration des saints mystères[2]. Saint Jean Chrysostome prêchant à Antioche : « Je veux parler clairement, dit-il, mais je n'ose pas, à cause des non-initiés (ἀμυήτους) : ceux-ci nous rendent malaisé le devoir de commenter la sainte Écriture, car ils nous obligent soit à ne parler pas clairement, soit à leur exposer ce qui doit être célé. » L'orateur fait allusion à l'article du symbole sur la résurrection de la chair. Ailleurs, faisant allusion à l'eucharistie, et citant la prédiction faite par Joseph à l'échanson : « Je ne vous dis pas, moi, que vous mettrez la coupe aux mains du roi, mais bien que le roi mettra lui-même la coupe entre vos propres mains, la coupe redoutable, la coupe débordante de vertu, la coupe plus précieuse que toute chose créée : les initiés savent la force de cette coupe (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι), et vous, avant peu, vous saurez aussi[3]. » En Occident saint Augustin atteste de même que les catéchumènes sont congédiés après l'homélie et que l'homéliste ne peut s'exprimer devant eux qu'avec une réserve grande sur les articles du sym-

1. *Peregrin.* (éd. Geyer), XLVI, 6. Cf. Cyrille, *Procat.* 5; *Cat.* VI, 29; *Mystagog.* I.
2. *Constitut. apost.* II, 57. Cf. Epiphan. *Haer.* XLII, 3 et 4.
3. *In I Cor. homil.* XL, 1 et *Ad illuminand.* I, 1.

bole, sur l'oraison dominicale, sur les saints mystères, en un mot sur tout ce qui appartient au programme propre de la catéchèse. On a lu avant l'homélie le passage de l'évangile selon saint Jean qui a trait à l'eucharistie, — rien que ce fait suffirait à montrer combien conventionnel est l'arcane, — et saint Augustin commente : « *Sicut audivimus cum sanctum euangelium legeretur, dominus Iesus Christus exhortatus est promissione vitae aeternae ad manducandam carnem suam et bibendum sanguinem suum. Qui audistis haec, nondum omnes intellexistis. Qui enim baptizati et fideles estis, quid dixerit nostis. Qui autem inter vos adhuc catechumeni vel audientes vocantur, potuerunt esse cum legeretur audientes, numquid et intellegentes? Ergo sermo noster ad utrosque dirigitur. Qui iam manducant carnem Domini et bibunt sanguinem eius, cogitent quid manducent et quid bibant*[1]... » Saint Augustin suppose que les catéchumènes ne pénètrent le sens ni de l'Évangile ni de l'homélie : devant eux il affirme que les fidèles mangent la chair du Seigneur et boivent son sang, mais il suppose que pareille affirmation est impénétrable aux catéchumènes. Saint Augustin observe la fiction de l'arcane : mais le moyen que ce ne soit pas une fiction?

VI

L'arcane réduit à n'être qu'une méthode pédagogique, nous n'aurions pas expliqué l'analogie qui a

1. *Serm. de verb. euang. Ioa.* CXXXII, 1.

pu être établie entre le secret qu'il implique et celui qui fut propre aux cultes païens, si nous n'appelions pas l'attention sur les formes de langage qui ont créé en cette matière l'équivoque.

On a été victime ici du classicisme des écrivains ecclésiastiques grecs. Déjà saint Ignace, pour dire que les Éphésiens avaient été disciples de saint Paul, les appelait Παύλου συμμύσται[1]. La seconde épître de saint Pierre (I, 16) se sert une fois du mot ἐπόπτης. Mais le lexique de saint Ignace, de saint Clément, d'Hermas, des apologistes est, par ailleurs, pur de pareils emprunts. Avec Clément d'Alexandrie, au contraire, se produit une véritable invasion de vocables païens. Ainsi, à la fin du *Protreptique*, Clément invite son lecteur à se détourner de toutes les fables de la mythologie, à fuir l'île maudite des voluptueuses sirènes, à s'abandonner au Verbe de Dieu qui est l'unique bon pilote, et au Saint-Esprit qui le guidera au port des cieux. « Alors, dit-il, tu contempleras (κατοπτεύσεις) mon Dieu, tu seras initié aux mystères saints (τοῖς ἁγίοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις)... Viens, jette là le thyrse, les couronnes de lierre, la mitre, la nébris », et autres insignes des cultes païens : « Livre-toi à la sagesse, je te montrerai le Verbe et les mystères du Verbe. Il y a une montagne chère à Dieu, ombragée de chastes forêts : là les fils de Dieu, brebis toutes belles, célèbrent les augustes fêtes (σεμνὰ ὄργια) du Verbe », avec les anges, les prophètes, les vierges et les justes. « O mystères saints véritablement! Des daduques me guident (δᾳδουχοῦμαι), je contemple (ἐποπτεύσας) les cieux et Dieu, je deviens

1. *Ephes.* XIII, 2.

saint (ἅγιος), initié (μυούμενος) : le Seigneur est mon hiérophante (ἱεροφαντεῖ), il consacre le myste en l'introduisant dans la lumière (τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν)... Et donc, lecteur, sois initié (μυοῦ)[1]. »

La phraséologie éleusinienne est pour la première fois appliquée au royaume de Dieu avec un manque de goût absolu par ce syncrétiste maladroit qu'est Clément; et, par un abus plus fâcheux encore, elle est appliquée bientôt par lui à la liturgie même.

Ce classicisme reste propre à Clément. Origène y répugne et surveille son lexique. Une fois seulement, ayant à répondre à Celse qui opposait au christianisme la pureté morale que les mystères grecs exigeaient de leurs initiés, Origène reprend les termes de Celse. Nous exigeons, dit-il, que quiconque aspire au christianisme change d'abord de vie, et quand le postulant s'est amendé, alors nous l'appelons à nos mystères (ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς). Origène développe sa pensée par allusion aux expressions de Celse : Quiconque est pur, non de crimes, mais même de fautes minimes, qu'il ait confiance, qu'il soit initié aux mystères de la religion de Jésus (μυείσθω τὰ μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας). La myste de Celse (ὁ Κέλσου μύστης) dit : Celui qui n'a conscience d'aucune mauvaise action, qu'il vienne! Le mystagogue selon Jésus (ὁ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν) dira : Celui à qui depuis un temps déjà long son âme ne reproche rien, qu'il apprenne! Origène sent trop la différence qui distingue l'initiation païenne et la pédagogie chrétienne, pour voir dans la première une

1. *Cohort. ad gent.* 12. Sur le sens païen rituel des mots ἅγιος, σφραγίς, φωτισμός (φωταφωγεῖν), voyez G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien* (Berlin 1896), p. 59, 144, 154.

similitude de la seconde. Et avec quelle observation délicate des nuances il applique à la seconde les vocables de la première [1] !

La séduction grande alors des syncrétismes obligeait un catéchiste comme Origène à observer cette abstinence rigoureuse de termes païens. Au IVe siècle, au contraire, ce danger n'existait plus; le paganisme n'exigeait plus cette attitude de la part des écrivains et des orateurs ecclésiastiques; peut-être aussi la langue ecclésiastique tendait-elle à se séculariser, et la « Belletristique » chrétienne à sacrifier au goût profane. Saint Athanase, saint Basile, saint Jean Chrysostome, déjà attestent cette transformation. Et comme les mots suggèrent les choses, saint Basile en vient à parler d'une « didascalie arcane gardée par nos pères dans un [religieux] silence » (ἀπόρρητος διδασκαλία). Et comment, en effet, aurait-on osé mettre par écrit et publier une doctrine que les non-initiés ne pouvaient contempler? ἃ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις [2]. Saint Basile est dans la logique des mots qu'il emploie, ἐποπτεύειν, ἀμύητος, ἀπόρρητος, et dans la fiction que crée cette langue trop classique.

La littérature du IVe et du Ve siècle abonda dans cette faiblesse d'emprunter à la langue classique ses expressions religieuses : ainsi feront les Humanistes, un jour. M. Bonwetsch a noté que les Pères eurent le tact de réserver le mot ὄργια au culte des païens, ou au culte des hérétiques, et de ne l'appliquer jamais aux choses de l'Église [3] : encore avions-nous vu Clément d'Alexandrie parler des σεμνὰ ὄργια des bienheureux

1. *Contra Cels.* III, 60.
2. *De Spiritu Sancto*, 66.
3. *Zeitschrift fur hist. Theologie*, t. XLIII (1873), p. 274-278.

dans le Ciel. Mais le mot τελετὴ fut appliqué à la messe. On christianisa ses dérivés ou ses congénères : τέλειον, τελέσματα, τελεῖν, τελείωσις, etc. Le mot μυστήριον était de la langue de saint Paul : on eut μυσταγωγία, μυσταγωγός, μυσταγωγεῖν, μύησις, μύστης, ἀμύητος. Le mot ἐπόπτης devint banal. Le pseudo-Aréopagite est, croyons-nous, l'écrivain le plus abondant en adaptations de ce genre. Il en invente de nouvelles : ἄμυστος, θεοπτία, θιασώτης, ἱερομύστης, ἱεροτελεστής, τελεταρχία, τελετουργία. La hiérarchie est pour lui pleine de μυσταγωγοί, de τελεσιουργοί, de ἱερεῖς : les prêtres sont des ἱερουργοί, les sous-diacres des θεραπευταί. Assurément il n'y a là que des jeux de mots, mais ils produiront l'illusion de l'arcane, surtout si, loin de voir dans le pseudo-Aréopagite le représentant, le dernier en date, de cette affectation littéraire, on voit en lui un contemporain de saint Paul!

VII

Le moment où, dans la liturgie et dans la catéchèse, l'arcane atteignit sa plus grande rigueur réelle, semble avoir été la première moitié du ve siècle. C'est à ce moment que le pape Innocent Ier écrivait sa célèbre lettre à l'évêque d'Eugubio (19 mars 416). L'évêque était souvent venu à Rome consulter sur les rites qu'on doit observer « *vel in consecrandis mysteriis vel in ceteris arcanis agendis* ». Le pape répond à de nouvelles questions de l'évêque ; il répond avec des expressions obscures qui devront faire comprendre ce qu'il ne veut pas dire en clair. La paix doit, à la messe, être donnée, non « *ante confecta mysteria* », mais

« *post omnia quae aperire non debeo*, » dit le pape. Nous n'avions pas rencontré trace d'un pareil langage dans la littérature des quatre premiers siècles. Plus loin, le pape parle de la *consignatio* des enfants par l'évêque dans la cérémonie du baptême, et il en décrit les rites, mais il en tait la formule : « *Verba dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere.* » Le pape répond encore à d'autres questions, et il termine ainsi : « *Reliqua quae scribi fas non erat, cum adfueris, interrogati poterimus edicere* [1]. » Les esprits juridiques qui se plaisent à tirer des moindres textes des lois implicites, avaient la partie belle avec ces affirmations du pape Innocent : une loi interdisait d'écrire les formes sacramentelles, évidemment. Mais cette loi n'était antérieurement attestée par rien et contredite par tout : puis, après le pape Innocent, rien dans saint Léon, rien dans saint Grégoire, toute trace disparaissait d'elle et les sacramentaires apparaissaient. Le sacramentaire Léonien, le plus ancien de tous, ne nous est parvenu que mutilé et le canon de la messe manque dans l'unique manuscrit qui en existe, mais « il devait se trouver au commencement, dans la partie perdue » [2], et, dans la partie intacte, nous avons les formules de la consécration des évêques, des prêtres et des diacres, formules sans doute aussi arcanes que celles de la confirmation dont Innocent ne consentait pas à écrire une ligne ! Or le manuscrit du sacramentaire Léonien est du VIIe siècle et les pièces qu'il contient s'espacent entre le IVe et le Ve siècle.

L'évolution que l'on constate ainsi en Occident au

1. JAFFÉ n° 311.
2. DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 129 et s.

ve siècle se reproduit, la même, en Orient. Combien de fois a-t-on cité les textes où saint Épiphane, rappelant les paroles de l'institution de l'eucharistie, se borne à écrire : Ceci est telle chose, pour ne pas écrire : Ceci est mon corps [1] ? Théodoret ne pense pas différemment [2]. Vers 445, l'historien Sozomène, écrivant l'histoire du concile de Nicée, est détourné par « des amis pieux et compétents » de reproduire des textes que seuls « les initiés et les mystagogues (μύσταις καὶ μυσταγωγοῖς) ont le droit de réciter et d'entendre », car à les reproduire ces textes courraient risque de tomber aux mains de non-initiés (ἀμυήτων) : Sozomène célera donc ce qu'on doit taire (ἀπόρρητα ἃ χρὴ σιωπᾷν) [3]. Voilà bien la phraséologie de l'arcane. Mais toute cette phraséologie n'empêche pas l'historien Socrates, à la même époque, d'insérer dans son histoire intégralement le texte que Sozomène avait scrupule de publier, savoir le symbole de Nicée. Et de même que saint Athanase un siècle plus tôt l'avait publié sans le moindre scrupule, et tout autant Eusèbe, et tout autant saint Basile, ainsi feront Théodoret et Cyrille d'Alexandrie. Sur la fin du ve siècle, l'écrivain qui a le plus abusé de la phraséologie de l'arcane, le pseudo-Aréopagite, écrit au début de sa *Théologie mystique :* « Prends garde que de non-initiés n'entendent » (μηδεὶς τῶν ἀμυήτων). Et il ajoute : « Par non-initiés, je veux dire ceux qui s'attachent aux seules choses naturelles et ne conçoivent rien qui puisse être au-dessus [4]. » La notion de l'arcane catéchétique semble devenue étrangère au faux Denys.

1. *Ancorat.* 57. *Haer.* XLII, 61.
2. *Inconfus.* p. 125.
3. *H. E.* I, 20.
4. *Myst. theol.* 1.

BASIL'S SEMINARY LIBRARY

Aussi bien le catéchuménat disparaissait[1], le paganisme aussi. On n'avait enveloppé le symbole et les saints mystères de cet appareil d'initiation que pour l'éducation plus méthodique des catéchumènes, et il n'y avait plus de catéchumènes. Arcane et catéchuménat disparurent ensemble passé la fin du ve siècle. Ce serait une dernière preuve, s'il en fallait une encore, du lien congénital qui attachait l'arcane au catéchuménat.

1. P. Hinschius, *System des Kathol. Kirchenrechts*, t. IV (Berlin 1888), p. 26. — Cf. les observations de H. Koch, *Theologische Revue*, t. I. (1902), p. 514.

LES

ORIGINES DE LA PÉNITENCE

I

HERMAS ET LE PROBLÈME MORAL AU SECOND SIÈCLE

Faisons abstraction de tout ce que le Nouveau Testament peut nous apprendre sur la pénitence. Essayant d'étudier la tradition en elle-même, cherchons à noter, dans les tendances morales qui se manifestent au IIe siècle, la trace que peut y marquer la conception pénitentielle qui leur est contemporaine.

***

« J'ai entendu, dit Hermas, certains didascales enseigner qu'il n'existe pas de conversion autre que celle [du baptême], lorsque nous descendons dans l'eau [baptismale] et que nous recevons la rémission de nos fautes premières. »

Le Pasteur répond à Hermas : « Tu as bien entendu, car c'est ainsi. » Et il ajoute : « Il faut donc que celui qui a reçu la rémission de ses péchés [au baptême] ne pèche plus, mais qu'il demeure pur [1]. » Le baptisé est sorti vivant du sein des eaux, il a reçu le sceau du Fils de Dieu. Mais ce sceau, il doit le

1. *Sim.* IV, 3.

conserver intact[1]. Personne, en dehors de quelques marcionites, ne concevait que le baptême pût être renouvelé.

Dans les *Acta Thomae,* quand il a donné le baptême aux nouveaux convertis, ce baptême qui « ressuscite l'âme trois fois », l'apôtre bénit le pain : Seigneur, dit-il, « fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que demeurant tels ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits[2] ».

Telle est la notion que la conscience chrétienne du IIe siècle a de la vie, de la très pure vie, qui doit être celle du baptisé.

Sans doute, il n'était pas impossible au baptisé de garder toute sa vie cette pureté baptismale : la sainteté était assez commune parmi les chrétiens pour que la conservation de cette pureté ne parût pas être un privilège spécial. En thèse, cette fidélité était normale. Et cette thèse est celle qu'avait exprimée déjà l'épître aux Hébreux : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés [dans le baptême], qui ont goûté le don céleste [de l'eucharistie], qui ont eu leur part du Saint-Esprit, qui ont goûté la beauté de la parole de Dieu et les puissances du siècle à venir, — et qui sont tombés, — soient une seconde fois renouvelés et convertis... Quand une terre est abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, quand elle produit une herbe utile à ceux pour qui elle est culti-

1. *Sim.* IX, 16 (cf. *Vis.* III, 3). *Sim.* VIII, 6.
2. *Acta Thomae* (éd. Max Bonnet), p. 73.

vée, elle participe à la bénédiction de Dieu; mais si elle produit des épines et des ronces, elle est réprouvée et près d'être maudite, et sa fin est d'être brûlée[1]. »

Mais, si certains avaient conçu l'Église comme une communauté de saints, en fait, l'expérience contredisait douloureusement cet idéal. La loi de Dieu était comme un saule, arbre vivace entre tous et dont les rameaux, quand on les coupe et qu'on les met en terre, sont capables de pousser, de verdir, de fleurir : et c'est la figure des fidèles. Combien cependant Hermas aperçoit de ces rameaux qui sont languissants, ou desséchés, ou pourris? Ils figurent les âmes « qui ont entendu [la parole de Dieu], qui ont cru, qui ont reçu le sceau, mais qui ne l'ont pas gardé intact ». Voici les « apostats et les traîtres », ceux qui renient le Seigneur et ceux qui dénoncent leurs frères. Voici des chrétiens qui retournent aux plaisirs de ces païens au milieu desquels ils vivent[2]. Voici des riches, des *honestiores,* qui par superbe tournent le dos aux petits dont leur foi les avait faits les frères. Voici les gens de négoce qui par intérêt et pour un gain sordide trahissent le Seigneur. Voici les ambitieux qui ont la folie de briguer les premières places[3]... L'auteur de l'*Apocalypse de saint Pierre* voit dans l'autre monde le lieu destiné au châtiment des pécheurs : il est rempli de fidèles qui ont failli. Ceux-ci ont « blas.

1. *Hebr.* VI, 4-8.
2. IREN. *Contra haer.* I, 6, 3, signale le scandale donné par les hérétiques qui n'ont pas scrupule de manger les viandes immolées aux idoles, d'assister aux réjouissances données par les païens en l'honneur des idoles, et aux spectacles odieux aux hommes et à Dieu des combats de gladiateurs et des combats de bêtes féroces.
3. *Sim.* VIII, 6-7.

phémé la voie de la justice » et « déserté la voie de Dieu » : ce sont les apostats dont parlait Hermas. Ceux-là, hommes et femmes, se sont livrés à la fornication et aux vices contre nature. D'autres sont des meurtriers ou leurs complices. Là les faux témoins, les usuriers, les riches « sans pitié pour les orphelins et les veuves et sans souci des commandements de Dieu ». Le châtiment est terrible, vagues de feu, souffles empestés, anges suppliciers rivalisant à punir chaque faute selon son espèce, et à moraliser les vivants par la terreur [1].

Comment parer cette faillite?

*
* *

Une solution radicale s'offrit à l'esprit de quelques docteurs, qui consista à tenir la faute des fidèles pour indifférente. Hermas a connu de pareils docteurs : il les dénonce comme des « hypocrites », et leurs doctrines comme des « doctrines étrangères » à la conscience de l'Église. Mais ces étrangetés ne sont point inoffensives, elles « pervertissent les serviteurs de Dieu, surtout ceux qui ont péché, en ne les laissant point se convertir, mais en les rassurant par des affirmations insensées [2] ». Hermas les dénonce ailleurs, — si ce sont les mêmes, — comme des casuistes sans conscience qui, par une pensée de lucre, jouent un personnage et enseignent les hommes « selon leurs concupiscences », « hypocrites et docteurs de mal [3] ». Irénée connaît de même des hérétiques, des valenti-

1. *Revel. Petri* (édit. Robinson), 7-20.
2. *Sim.* VIII, 6, 5.
3. *Sim.* IX, 19.

niens, qui permettent à leurs disciples toutes les voluptés, d'après cette maxime que la chair a droit à la chair et l'esprit à l'esprit[1]. D'autres, les carpocratiens, professent que l'homme est sauvé par la foi et par la charité, et que tout le reste est indifférent : le bien et le mal, le juste et l'injuste, n'existent que dans l'opinion des hommes : en soi rien n'est mal[2]. Étrange audace, conclut Irénée, que des hommes se réclament de Jésus comme de leur maître, de Jésus qui condamme non seulement le mal, mais le seul désir et la pensée du mal, alors qu'ils rivalisent avec les cyniques, « *Cynicorum indifferentiam aemulantes*[3] ».

La contradiction de ce cynisme et de l'Évangile était trop criante pour ne pas répugner invinciblement. Les âmes de bonne, mais faible volonté, se désespéraient : elles « n'espéraient pas le salut, à cause des actes qu'elles avaient commis[4] ». Si tant d'autres tournaient le dos aux saints, n'était-ce pas que leur misère les persuadait que cette sainteté était dans le monde, dans les affaires, dans les charges, irréalisable? Irénée nous montre l'angoisse de femmes tombées, et « leurs consciences brûlées comme au cautère... ». Les unes « silencieusement désespèrent de la vie de Dieu, d'autres renoncent absolument [au christianisme], d'autres restent hésitantes et sont, comme dit le proverbe, ni dedans, ni dehors[5] ». L'Église chrétienne était profondément troublée de la fragilité de ses baptisés opposée à la pureté de son idéal.

1. *Contra haer.* I, 6. 3.
2. *Contra haer.* I, 25, 5. Cf. I, 26, 3; 28, 2; 31, 2.
3. *Contra haer.* II, 32, 2.
4. *Sim.* VIII, 9, 4.
5. *Contra haer.* I, 13, 7.

*
* *

Par réaction, un rigorisme s'affirmait, impérieux, non moins redoutable à l'Église, mais dont on est surpris de constater combien fut grande la popularité.

L'*Évangile selon les Égyptiens,* au milieu du second siècle, prêtait au Sauveur les maximes de l'ascétisme intégral. Jusques à quand dominera la mort? demandait Salomé. Et le Seigneur répondait : « Elle dominera, tant que vous, femmes, vous enfanterez. » On ne pouvait plus nettement faire de la virginité une condition du règne de Dieu. Le Seigneur insistait : « Je suis venu, disait-il, supprimer les œuvres de la femme[1]. » Un temps viendrait où « le vêtement de honte, c'est-à-dire le corps, serait foulé aux pieds », et où « il n'y aurait plus ni mâle ni femelle ».

Dans les *Actus Petri cum Simone,* découverts par M. Studemund, et qui sont un fragment de la περίοδος Πέτρου du IIe siècle, la prédication de saint Pierre à Rome a pour maxime première l'observation de la chasteté. Ainsi l'entendent bien les femmes qui se convertissent, non seulement les concubines du préfet Agrippa, mais tout autant la femme légitime du clarissime Albinus, ami de César. La conversion est à ce prix : « *Complures aliae honestae feminae, audientes verbum de castitate, recedebant a viris suis, et viri a mulieribus, propter quod vellent caste et munde Deo servire*[2]. »

1. E. Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum* (Leipzig 1896), p. 72.
2. R.-A. Lipsius, *Acta Petri* (Leipzig 1891), p. 85-87.

Dans les *Acta Thomae*, le Christ tenait à deux jeunes époux, au premier soir de leurs noces, le discours suivant : « Si vous vous abstenez de ce commerce de souillure, vous deviendrez des temples saints, purs... Vous aurez préféré les noces pures et véritables. Vous serez les paranymphes [de l'Époux céleste], ceux qui entrent dans la chambre nuptiale de l'immortalité et de la lumière. » Les deux jeunes époux sont convaincus, et le lendemain ils font part à leurs parents de la joie inattendue qui les remplit. « Bien loin de moi est l'œuvre de honte et de confusion, s'écrie l'épousée : je suis unie à un homme véritable ! » Et l'époux : « Merci à toi, Seigneur, qui m'as éloigné de la souillure, qui as semé en moi la vie, qui m'as guéri de l'incurable, qui m'as donné la santé de la sagesse[1]. »

Dans un autre épisode des *Acta Thomae*, une femme de qualité, Mygdonia, est convertie par l'apôtre au dessein de « demeurer dans une pureté perpétuelle ». Le mari, Charisios, porte plainte auprès du roi contre saint Thomas, ce magicien hébreu qui prêche un Dieu nouveau, et qui proclame que si les maris n'abdiquent pas leurs droits sur leurs femmes et pareillement les femmes leurs droits sur leurs maris, il n'y a aucun espoir de vie éternelle. Thomas se défend devant le roi : « S'il faut, dit-il, obéir à un roi de ce monde, combien plus faut-il obéir au roi céleste, avec pureté, hors de tous les plaisirs charnels, loin de toute fornication, de toute luxure, de tout larcin, de toute ignominie, de toute servitude du ventre et de toutes les actions mauvaises[2] ? »

1. *Acta Thomae* (éd. Max Bonnet), p. 11-13. Cf. p. 44.
2. *Id.* p. 55-73.

Dans les *Acta Pauli et Theclae* la prédication prêtée à saint Paul se résume en quelques béatitudes où l'ascétisme a le premier rôle. Paul étant venu dans la maison d'Onésiphore à Iconium, « il y eut grande joie, et prière à genoux, et fraction du pain, et discours de Paul sur la continence (περὶ ἐγκρατείας) et sur la résurrection ». Paul disait : « Heureux ceux qui sont purs de cœur, car ils verront Dieu ; heureux ceux qui gardent pure leur chair, car ils deviendront le temple de Dieu ; heureux les continents (ἐγκρατεῖς), car Dieu leur parlera ; heureux ceux qui ont femme comme s'ils n'en avaient point, car ils hériteront de Dieu ; heureux les corps des vierges, car ils plairont à Dieu et ne perdront pas le prix de leur pureté. » La vierge Thékla, entendant cette prédication, renonce à son fiancé et au mariage promis. Grand est l'émoi dans Iconium, car toutes les femmes et tous les jeunes hommes vont entendre Paul et recevoir sa doctrine, qui est : « Il faut craindre un seul Dieu et vivre dans la pureté » ; et encore : « Il n'y a de résurrection que pour qui demeure pur [1]. »

Pour ces moralistes, la vie chrétienne n'est véritable que si elle est la pureté des anges. La continence est la vertu à laquelle on s'engage par le baptême. Hors de la pureté pas de salut. Cette morale a un nom dans les hérésiologies, l'encratisme, mais les Encratites ne sont pas une secte. Saturnin et ses disciples sont signalés par saint Irénée (Irénée dépend ici de saint Justin) comme « séduisant nombre d'âmes par leur continence affectée », comme professant que le mariage et la paternité sont œuvres

1. *Acta Petri* (éd. Lipsius), p. 238-244.

sataniques. Mais Marcion aussi est signalé par saint Irénée comme le maître de ceux qui sont appelés *continents*, qui prêchent contre le mariage, qui détournent la créature de sa fin, qui accusent obliquement celui qui créa dans l'humanité le mâle et la femelle [1]. L'encratisme déborde l'école de Marcion. Car Jules Cassianos, signalé comme le doctrinaire de l'encratisme (*Encratitarum vel acerrimus haeresiarches*), est un disciple, non de Marcion, mais de Valentin [2]. L'auteur des *Philosophoumena* (*ca.* 220 230), qui a pu voir autour de lui beaucoup d'Encratites, assure qu'ils ne sont point dissidents de la foi de la grande Église. « Ils se donnent, dit-il, le nom d'Encratites; mais sur Dieu et sur le Christ ils professent exactement la foi de l'Église [3]. » C'est un encratite sûrement cet évêque de Cnossos auquel Denys, évêque de Corinthe (*ca.* 170), écrit de ne point « imposer aux fidèles la chasteté comme un lourd fardeau, mais d'avoir égard à la faiblesse de la plupart [4] ». L'encratisme est donc un esprit, non une secte, un esprit répandu dans l'Église même, au second siècle.

De cet ascétisme catholique, on a un spécimen dans la *Secunda Clementis*. L'auteur cite la maxime de l'*Évangile selon les Égyptiens* sur « les deux qui deviennent un », sur l'annihilation des sexes : « Si vous faites ainsi, le royaume de mon Père viendra. » Sans doute, le presbytre, anonyme auteur de cette homélie qui porte le nom de *Secunda Clementis*, atténue

1. *Contra haer.* I, 24, 2; 28, 1.
2. Hieronym. *Comm. in Gal.* VI, 8.
3. *Philosophoum.* VIII, 20.
4. Euseb. *H. E.* IV, 23, 8.

la rigueur de la maxime prêtée au Christ; mais il la cite, elle avait donc cours et autorité parmi les fidèles. Son homélie est toute pénétrée d'ascétisme. Le chrétien doit « garder sa chair comme un temple de Dieu ». Il doit « garder pure sa chair et observer les commandements du Seigneur, pour conquérir la vie éternelle ». Il doit « garder pure sa chair et immaculé le sceau [de son baptême], pour conquérir l'éternelle vie ». Car ceux « qui n'auront pas gardé le sceau, leur ver ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas ». Et le presbytre résume toute son homélie et sa morale, en disant : « Je ne crois pas vous avoir donné un vil conseil sur la continence [1]. »

En un temps où le martyre était un sort ordinaire, il faut pardonner à la prédication populaire d'avoir demandé à tout chrétien de l'héroïsme. Mais, évidemment, la distinction des préceptes et des conseils ne marquait pas dans cette prédication.

*
* *

Si répandue qu'ait pu être cette morale ascétique, il est incontestable qu'à côté d'elle, moins ambitieuse, moins littéraire surtout, s'affirmait une morale sensiblement différente, qui a trouvé dans le *Pasteur* d'Hermas son expression la plus autorisée [2].

Comme l'*Épître aux Hébreux,* comme la *Prima Petri,* comme la *Prima Clementis,* le *Pasteur* d'Hermas est un document romain. A cette origine il dut

1. *II Clem.* 7, 8, 9, 13, 15.
2. Voyez dans l'épître de saint Ignace *Ad Philadelph.* VIII, 1, un texte qui peut s'interpréter dans le même sens de l'indulgence pour les pénitents; mais je n'oserais le presser trop rigoureusement.

de se répandre très vite et très loin. De plus, il est une apocalypse : le nom d'Hermas, qui se donne comme le voyant de cette apocalypse, rappelait un chrétien salué par saint Paul à la fin de l'*Épître aux Romains :* Hermas lui-même prétend recevoir l'ordre d'adresser son apocalypse à un Clément (*Vis.* II, 4, 3), que l'on devait aisément confondre avec l'auteur de la *Prima Clementis.* Ces rencontres ou ces artifices contribuèrent à accréditer le *Pasteur.* Irénée et Tertullien le citent comme une « écriture » ; le *De aleatoribus* et Clément d'Alexandrie, comme une « écriture divine » ; Origène, comme une « écriture reçue dans les Églises, mais non reconnue par toutes pour divine ». L'Église de Rome, qui avait un canon plus ferme et quelque raison de connaître mieux l'origine du *Pasteur,* déclare, dans le *Canon* dit *de Muratori,* que cette apocalypse n'a rien d'apostolique, qu'elle est au contraire une composition toute récente, qu'elle a été publiée à Rome sous l'épiscopat de Pius (*ca.* 140-150), qu'elle est l'œuvre du frère même de Pius, et qu'on doit la lire, mais qu'on ne peut pas la lire publiquement au peuple dans l'église comme si elle était à mettre au rang des écrits des prophètes ou des apôtres [1]. L'Église de Rome, en dissipant l'équivoque dont aurait pu s'accroître le crédit du *Pasteur*, confirmait cependant l'autorité de ce livre né dans le presbytérat romain, et qui, s'il n'avait rien du caractère d'un livre prophétique ou apostolique du canon, s'il n'avait pas non plus la haute dignité d'écrits, comme la *Prima Clementis,* lus publique-

1. *Muratorianum,* ap. PREUSCHEN, *Analecta* (Freiburg 1893), p. 134.

ment au peuple, exprimait cependant la doctrine du presbytérat romain.

La rapidité avec laquelle le *Pasteur* se répandit, témoin Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie, la persistance du crédit qu'on lui attribua, prouvent que la doctrine du *Pasteur* répondait à des sentiments réels et communs. L'exposition du *Pasteur* qui n'a rien d'abstrait, où l'hellénisme d'un Justin ne se montre pas plus que la spéculation gnostique, où le genre apocalyptique adopté par l'auteur n'a pas un emprunt à l'imagerie judaïque des anciennes apocalypses, où l'allégorisme, celui de l'*Épître aux Hébreux* ou de l'*Épître de Barnabé*, ne marque pas, et où ne marquent pas davantage la dialectique et les concepts des épîtres de saint Paul, cette exposition dépouillée donne l'impression d'un christianisme pratique, préoccupé de conduite et de salut, d'œuvres pies et de fins dernières. On a dit, avec justesse, que le *Pasteur* « nous apprend combien le christianisme de la communauté romaine primitive porte déjà clairement le cachet du catholicisme romain ultérieur », et on en a pris occasion de conclure qu'il « faut bien se garder de ne consulter que le philosophe Justin pour connaître » la conscience chrétienne du IIe siècle, « mais aussi, et plus encore peut-être », l'écrivain populaire, le prêcheur peu lettré « qui pense et sent comme la foule », et dont l'invention pauvre et sans éclat nous révèle « plus fidèlement sans doute le sentiment populaire et la foi des simples [1] ».

Or il n'y a qu'une pensée dans le *Pasteur*, qui est

1. J. Réville, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas* (Paris 1900), p. 29.

de rendre l'espoir du salut au chrétien tombé dans le péché. Sa thèse générale est « le pardon des péchés à la suite d'une sincère repentance » ; la mission revendiquée par Hermas est « l'annonce aux saints déchus que, même pour eux, il y a encore possibilité de récupérer le salut perdu, à condition que sans aucun délai ils se repentent de tout leur cœur [1] ».

Prenons garde toutefois que ce message dont se charge Hermas semble assez nouveau pour qu'Hermas ait senti le besoin de l'attribuer à l'Église elle-même. Une femme âgée, personnification de l'Église, est apparue à Hermas, qu'elle appelle Hermas « au grand cœur, impassible, toujours riant », Hermas « le continent » (Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής) : elle lui a donné l'ordre de purifier sa maison de tout péché, car Dieu veut garder la maison d'Hermas. Pour cela, qu'Hermas ne cesse de ramener ses enfants à leur devoir, afin que Dieu puisse guérir les fautes de la maison d'Hermas et de tous les saints. Le dessein de Dieu, révélé à Hermas par l'Église, est extraordinaire comme un jubilé. Hermas, semble-t-il, n'ose présenter le pardon qu'à titre de grâce exceptionnelle et seulement en vue de la fin prochaine du monde. Toutes les fautes commises par les enfants d'Hermas et tous les saints, « jusqu'à ce présent jour » où l'apocalypse est donnée, leur seront remises si de tout cœur ils se convertissent; mais, passé ce jour fixé, si une faute est commise par eux, plus de salut, car la conversion pour les justes a une fin. Quant à Hermas, ce qui le sauve, c'est sa simplicité et sa continence (πολλὴ ἐγκράτεια); l'encratisme reste pour l'É-

1. *Id.*, p. 11.

glise un idéal ; il est l'honneur et le salut d'Hermas ; mais les saints faillis se voient octroyé un droit au repentir. Un jour est annoncé, jour de pardon, où « tous seront purifiés de leurs fautes antérieures [1] ».

Une tour est montrée à Hermas, qui se bâtit sur l'eau, car l'eau du baptême est la source unique de la vie et du salut. La tour est construite de pierres cubiques, blanches, appareillées, qui figurent les apôtres, les épiscopes, les didascales, les diacres, ceux qui ont rempli leur ministère avec pureté, et dont les uns sont morts, les autres vivent encore. Puis d'autres pierres, qui figurent les martyrs et les fidèles saints. Au pied de la tour on peut voir les pierres qui sont inutiles et refusées à jamais : les faux fidèles qui ont cru hypocritement, c'est-à-dire sans rien abandonner de leur iniquité ; ceux qui ont cru, mais qui n'ont pas persévéré ; ceux qui ayant la foi ont renié le Seigneur au moment de la tribulation : pas de salut pour eux. Entre les saints et les réprouvés, il y a les fidèles qui ont péché et qui veulent se convertir : qu'ils se convertissent et ils seront acceptés dans les assises de la tour. Mais si la construction de la tour est achevée avant qu'ils se soient convertis, ils n'auront aucune place dans l'édifice [2].

Hermas maintient l'idéal de la pureté baptismale, cette chasteté de la vérité (ἁγνότης τῆς ἀληθείας) dont les vrais chrétiens ne doivent point déchoir. Il conçoit l'Église comme une Église de parfaits. Mais l'indulgence le presse, et la lutte de son idéal et de son indulgence, qui résume la vie morale de son temps, est au fond le vrai sujet du *Pasteur*. Il conçoit le salut

1. *Vis.* I-II.
2. *Vis.* III, 2-7. *Sim.* VIII, 9, 4 ; X, 4.

plus large que l'Église visible : des âmes se convertiront qui pourtant dans la tour mystique ne seront pas appareillées, mais seulement dans une autre place beaucoup plus humble [1]. La tour mystique est gardée par sept femmes, qui sont sept vertus : la première est la Foi, qui a pour fille la Continence (ἐγκράτεια). Les autres vertus sont la Simplicité, la Science, l'Innocence, la Pudicité, la Charité. Celui qui accomplira les œuvres de ces vertus, aura sa demeure dans la tour avec les saints de Dieu. Mais de toutes ces vertus la plus belle, la préférée, est la Continence, et « quiconque observera la Continence sera heureux en cette vie et héritera la vie éternelle [2] ». Ceux que le Seigneur élit pour la vie éternelle « seront sans tache, purs », leur cœur immaculé ; la vie chrétienne consiste à croire, à craindre Dieu et à être continent [3]. Mais cet encratisme est un encratisme adouci : être continent, pour Hermas, c'est s'abstenir de toute malice et faire le bien. L'encratite d'Hermas s'interdira l'adultère et la fornication, l'ivrognerie, le vol, le dol, le faux témoignage, le blasphème, l'hypocrisie : il pratiquera la foi, la crainte de Dieu, la charité, la concorde, la patience ; il secourra les veuves, les orphelins et les pauvres ; il sera hospitalier et aumônier [4]. Ces commandements sont élémentaires et ils ne représentent que les devoirs communs de la vie chrétienne.

La vie chrétienne perd de son héroïsme pour devenir réalisable. Encore paraît-elle à Hermas difficile à

1. *Vis.* II, 7.
2. *Vis.* III, 8.
3. *Vis.* IV, 2 et 3. *Mand.* I et VI, 1.
4. *Mand.* VIII.

pratiquer fidèlement. Le Pasteur l'assure que le chrétien n'a qu'à se revêtir de la concupiscence du bien et détester la concupiscence du mal, pour se mener où il voudra comme on mène un cheval dressé. Mais cette pédagogie paraît à Hermas surhumaine ; il doute que de tels préceptes, qui sont beaux, puissent être observés, car ils sont « excessivement durs ». Le Pasteur réplique que l'énergie de l'homme y peut suffire : « Si tu te dis qu'ils peuvent être observés, tu les observeras aisément. » Et l'obligation n'en est pas moins impérieuse : « Si tu ne les observes pas, il n'y aura de salut ni pour toi, ni pour tes enfants, ni pour ta maison. » Tout de suite pourtant, le Pasteur, comme déjà l'Église, enseigne que le chrétien failli ne doit pas désespérer du salut : qu'il se convertisse de tout son cœur, qu'il accomplisse la justice tout le reste de sa vie, et Dieu, qu'il servira en droiture, est disposé à guérir ses fautes antérieures [1].

Ainsi la doctrine essentielle d'Hermas est bien de réagir contre le rigorisme en le ménageant, de conserver ses préceptes en les interprétant avec bénignité, et d'autre part d'affirmer la vertu du repentir. Hermas, en effet, ne conçoit pas que Dieu soit un maître dur et jaloux. Le Seigneur est magnanime, dit-il, et dès lors qu'il a appelé des âmes à la foi, « il veut les sauver » [2]. Hermas dit encore : « Dieu n'a point de ressentiment contre ceux qui reconnaissent leurs fautes, il leur est miséricordieux [3]. » Mais cette paternité miséricordieuse et magnanime, ce désir divin du salut des âmes baptisées, est inefficace sans le mou-

1. *Mand.* XII, 6.
2. *Sim.* VIII, 11.
3. *Sim.* IX, 23.

vement propre du pécheur, qui ne saurait être guéri par Dieu s'il n'a voulu lui-même sa guérison.

*
* *

Si tel est le principe de l'indulgence, il est clair qu'aucune faute ne devra être exclue du droit d'en bénéficier. Seul les pécheurs seront réprouvés « qui auront péché et qui ne se seront point convertis », comme les païens seront réprouvés parce qu'ils n'ont pas connu leur créateur [1]. La concupiscence du mal est figurée aux yeux d'Hermas par des femmes belles, mais de noir vêtues, aux épaules découvertes, aux cheveux épars, tandis que les vertus sont figurées par des vierges pudiques et blanches. Hermas imagine des fidèles, qui, après avoir pris rang avec les saints dans la tour mystique, se sont laissé détacher de la tour par le désir de ces femmes mauvaises. Hermas demande : « Si ces hommes se convertissent, s'ils répudient le désir de ces femmes, s'ils reviennent, ne seront-ils pas à nouveau recueillis dans la maison de Dieu? » Et Hermas s'entend répondre : « Oui, ils seront recueillis, à condition qu'ils répudient les œuvres de ces femmes... Mais s'ils ne se convertissent pas, d'autres les remplaceront, et eux pour jamais seront rejetés [2]. »

Nous pouvons préciser : l'adultère, le meurtre, l'apostasie, ces trois fautes qui plus tard constitueront de véritables cas réservés, ne sont pas exclus du bénéfice du pardon.

Hermas suppose le cas où une femme chrétienne

1. *Sim.* IV.
2. *Sim.* IX, 14.

commet un adultère. En Romain qui sait que l'adultère entraîne la répudiation, Hermas se demande si le mari pèche en continuant de vivre avec sa femme coupable. La réponse est qu'il ne pèche pas, tant qu'il ignore l'adultère de sa femme; mais s'il en a connaissance et si sa femme ne se convertit pas, mais persévère dans sa conduite coupable, il doit la répudier et vivre seul. Que si sa femme, après avoir été répudiée, se convertit, fait pénitence et veut revenir à son mari, son mari doit la recevoir, et, s'il ne la reçoit pas, il commet un grand péché. Car « il faut recevoir celui qui a péché et qui se convertit » de son péché [1]. Et son mari, après l'avoir répudiée, n'a pas la faculté de prendre une autre femme, pour cette raison, non pas que le premier mariage demeure, mais que le mari, prenant une seconde femme, ravirait à la première l'occasion de se repentir, si indiscutable est pour Hermas le droit de l'adultère au pardon.

Que le meurtrier ait droit aussi au pardon, c'est ce qu'établit au mieux un récit rapporté par Clément d'Alexandrie et emprunté par lui très certainement à l'enseignement des presbytres d'Asie [2]. Il est peu de récits plus populaires. Lorsque l'apôtre Jean fut revenu de l'île de Patmos à Éphèse, sollicité de tous côtés, il allait visiter les localités voisines peuplées de païens, tantôt pour établir des évêques, tantôt pour admettre dans le clergé les fidèles que l'Esprit-Saint

1. *Mand.* IV, 1.

2. *Quis dives salvetur.* Ce récit n'a rien de commun avec la περίοδος Ἰωάννου, et le pseudo-Abdias le tient de Clément par l'intermédiaire de Rufin et d'Eusèbe (*H. E.* III, 23). Clément le donne comme un λόγον παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον, un récit traditionnel et oral.

désignait, tantôt pour organiser entièrement des Églises. Il vint ainsi à une ville peu éloignée, « dont quelques-uns disent le nom ». L'apôtre y remarqua un adolescent, beau de visage et de caractère ardent, qu'il recommanda solennellement à l'évêque. « Le presbytre, ayant pris l'adolescent dans sa maison, le nourrit, l'éduqua et finalement l'initia [aux saints mystères]; après quoi, il se relâcha de ses soins et de sa vigilance, pensant que le sceau du Seigneur était une suffisante sauvegarde. » Le jeune homme fut entraîné par des adolescents de son âge, oisifs et dissolus : ce furent d'abord des banquets, puis des courses nocturnes pour détrousser les passants ; enfin, « méconnaissant entièrement le salut de Dieu, et ne voulant plus rien que de grand dans le crime même, il réunit ses amis, forme une bande de brigands dont il prend la conduite et devient sans rival dans la violence et le crime. » Quand l'apôtre Jean revint et qu'il demanda à l'évêque ce qu'il avait fait du dépôt confié à sa garde, l'évêque ne put que répondre en pleurant : « Celui-là est mort. » Et comme Jean demandait de quelle mort : « Il est mort à Dieu, » répondit l'évêque.

Ce récit est trop connu pour que nous ne l'abrégions pas. L'apôtre Jean court à la recherche du jeune homme, qu'il trouve dans la montagne au milieu de sa troupe. Mais le jeune homme à la vue de l'apôtre prend la fuite. Et Jean courait après lui de toutes ses forces, oublieux de son âge, criant : « Pourquoi fuis-tu, mon enfant?... Je suis ton père, aie pitié de moi, mon enfant, ne crains rien, tu as encore l'espoir de vivre... » L'autre « s'arrêta, baissant les yeux; ensuite il jeta ses armes; puis, tremblant, il se mit à

pleurer amèrement, et, tombant dans les bras du vieillard, ses sanglots étaient toute son apologie, ses larmes le baptisaient une seconde fois »[1].

Adultères et meurtriers peuvent donc retrouver la vie qu'ils ont perdue. Hermas n'exclut pas les apostats, mais pour ces derniers il distingue les espèces de leur apostasie. Il accorde la faculté de se convertir aux chrétiens qui ont renié le Seigneur, pourvu qu'ils ne l'aient pas renié de cœur. Et, de peur que cette casuistique ne fausse la règle du devoir, Hermas marque que cette faculté vaut pour le passé et non pour l'avenir[2].

Toutefois on ne conçoit pas que l'exercice de cette miséricorde divine soit sans condition et, pour ainsi dire, à la seule merci du pécheur. Que le pécheur se convertisse de tout son cœur, mais qu'il ne croie pas que ses fautes lui sont remises aussitôt, car il n'en est « pas tout à fait » ainsi. Nos moralistes du second siècle distinguent la conversion (μετάνοια) et la guérison (ἴασις) : la première est l'œuvre de l'homme pécheur, la seconde est le don de Dieu. Il faut que, une fois converti, le pénitent fasse souffrir son âme : il faut qu'il l'humilie; il faut qu'il la mortifie. C'est seulement après ces épreuves que Dieu lui donnera la guérison. Ce mot de guérison revient à mainte reprise sur les lèvres d'Hermas. Il la comprend comme une intervention de Dieu. Car à « Dieu seul » il appartient de guérir, lui seul étant tout-puissant. Au pécheur il appartient de se purifier de ses actions mauvaises et de n'ajouter plus une faute aux fautes

1. Hermas (*Sim.* VIII, 6, 3) présente de même la μετάνοια comme une seconde σφραγίς. Cf. *Sim.* IX, 16, 2-4.
2. *Sim.* IX, 26. Cf. *I Clem.* LIX, 1.

ci-devant commises : à ce prix, il recevra « la guérison de ses péchés anciens ». Cette purification laborieuse, placée ainsi entre la conversion du pécheur et sa guérison, contient en germe les éléments satisfactoires de la discipline pénitentielle à venir [1].

Cette doctrine n'est pas particulière à Hermas. Elle se retrouve dans le beau récit de Clément d'Alexandrie sur le jeune meurtrier ramené par l'apôtre Jean. Car il n'a pas suffi à l'apôtre de voir couler les larmes de repentir, ni à Clément d'ajouter que les larmes du jeune homme le baptisaient une seconde fois. L'apôtre, en effet, ramène le pécheur à l'Église, et alors commencent les exercices de la purification laborieuse : Jean conjure Dieu par des prières persévérantes, il rivalise avec le pénitent de jeûnes continuels, il restaure sa conscience par des entretiens touchants, et il ne le quitte que quand il l'a restitué à l'Église. Ici toutefois s'accuse une nuance sensible déjà chez Hermas : ce travail de l'âme sur elle-même est moins une satisfaction donnée à Dieu qu'une cure méthodiquement conduite. Clément d'Alexandrie voit dans le retour du jeune homme à l'Église « un grand exemple de conversion et une grande leçon de palingénésie ».

Conversion et guérison sont les deux termes fermement posés par eux. Hermas, qui est le plus près de la rigueur ancienne, ajoute un autre terme, une autre condition : on ne peut se convertir qu'une fois. La femme adultère doit être pardonnée si elle se

1. *Sim.* IX, 23, 5; *Sim.* VIII, 11; *Sim.* V, 7, 3; surtout *Sim.* VII, 1. Sur ce dernier passage, MM. Gebhardt et Harnack mettent la note suivante : « *Habes hic initia perversae illius ecclesiasticae disciplinae, quam postea Romani late excoluerunt* ».

convertit, car « il faut recevoir le pécheur qui se convertit, mais sans excès, puisque pour les serviteurs de Dieu il est une conversion, une seule[1] ». La crainte d'excéder dans l'indulgence a suggéré cette restriction arbitraire, d'autant plus arbitraire qu'elle est attribuée à Dieu. Elle n'implique pas une disposition juridique de l'Église, une discipline. Non, la guérison du converti est, pour Dieu même, conditionnelle : « Garde-toi, dit le Pasteur, et le Seigneur miséricordieux te guérira, à condition que désormais tu ne souilles plus ni ta chair, ni ton esprit : garde-toi pur, et tu vivras pour Dieu[2]. » On comprend dès lors que le pécheur, converti de ses fautes, vive désormais dans une expiation de tous les instants. Irénée parle de femmes qui, après être tombées dans l'hérésie et dans la fornication, sont revenues à l'Église, mais ont passé tout le reste de leur vie dans les gémissements et les larmes[3].

*
* *

En dépit de ces restrictions, le principe est affirmé du droit au pardon pour le chrétien failli. Hermas l'affirme au nom du presbytérat romain et de la conscience chrétienne. Mais l'encratisme est encore trop répandu, il s'accorde trop bien avec le pharisaïsme qui est l'ivraie de toute forte vertu, pour ne pas faire échec longtemps à la doctrine indulgente et pour ne l'obliger pas à des restrictions, nous venons de le voir, et aussi à des controverses. Parmi les lettres de

1. *Mand.* IV, 1, 8. Cf. IV, 3, 6.
2. *Sim.* V, 7, 4. Cf. *Sim.* VI, 1, 4.
3. *Contra haer.* I, 13, 5.

Denys, qui fut évêque de Corinthe vers 170, il en est une adressée aux églises du Pont sur le mariage et la continence (Περὶ γάμου καὶ ἁγνείας), c'est-à-dire sur la question encratite : elle était donc le sujet de discussions et de divergences entre Églises. La doctrine de l'évêque de Corinthe est résumée par Eusèbe en une proposition : Denys, dit-il, « pose en règle qu'il faut recevoir ceux qui se convertissent de n'importe quelle chute, soit péché, soit même égarement hérétique [1] ». C'est la doctrine d'Hermas, sans les restrictions et les hésitations d'Hermas. On ne peut affirmer plus catégoriquement le droit au pardon. Mais s'il est affirmé ainsi, ne serait-ce pas qu'il était mis en question ailleurs ? Marcion, fils de l'évêque de Sinope, semble avoir été élevé dans les maximes encratites : il tombe dans le désordre : quand il veut obtenir le pardon promis au pécheur qui se convertit, son père le lui refuse impitoyablement. Marcion, toujours repentant, arrive à Rome et demande à être reçu par les presbytres romains : ceux-ci refusent, mais seulement par égard pour l'évêque de Sinope. Le fait est rapporté par saint Épiphane, qui a dû l'emprunter à saint Hippolyte. On en peut déduire que l'évêque de Sinope était plus rigoureux que les presbytres romains [2].

Il faut conclure : l'Église a cru, comme elle croit toujours, à la possibilité pour le chrétien de garder la pureté baptismale. La vocation de l'Église est d'être une communion de saints. L'enthousiasme a tendu à faire de cet idéal la règle commune et la con-

1. Euseb. *H. E.* IV, 23, 6.
2. Epiphan. *Haer.* XLII, 1. Cf. Philastr. *Haer.* 45 et Tertul. *Praescr.* 51.

dition du salut, en méconnaissant la distinction des conseils et des préceptes. La conscience chrétienne ne s'est pas laissé fausser : car cette conception aristocratique, c'est l'encratisme, et Hermas nous a montré de quel côté est l'Église [1].

1. Cf. Sweete, « Penitential discipline in first three centuries », dans le *Journal of theological studies*, t. IV (1903), p. 330 sqq.

II

LE DÉCRET DE CALLISTE

Le décret de Calliste, après le *Pasteur* d'Hermas, représente un second moment du développement que nous étudions. Mais il est lui-même incompréhensible si on le sépare des controverses qu'il suscita à Carthage et à Rome. Et c'est ainsi un petit cycle d'écrits contemporains que nous avons à examiner.

*
* *

Le *De paenitentia* de Tertullien [1], composé en 204 selon toute vraisemblance, nous introduit dans les institutions catholiques de Carthage, institutions qui doivent différer peu de celles de Rome, ainsi que tant d'analogies, au IIIe siècle surtout, le montrent d'ailleurs. Pourtant combien de traits distinguent le *De paenitentia* du *Pasteur* d'Hermas, et accusent un sensible développement de la doctrine et des institutions, à un demi-siècle de date seulement! Le catéchuménat est établi, qui était inconnu à Hermas,

1. Nous citons d'après l'édition de E. Preuschen, *Tertullian, De paenitentia, De pudicitia* (Freiburg 1891), qui a l'avantage de subdiviser les chapitres en sections numérotées.

comme il l'était encore à saint Irénée : le *De paenitentia* est adressé en effet aux catéchumènes, ou, comme Tertullien les appelle, aux *audientes* (VI, 14, 15, 17, 20), aux « *novitioli qui incipiunt divinis sermonibus aures rigare* » (VI, 1). L'Église a été pressée d'instituer cet apprentissage, cette probation. Le baptême est toujours une nouvelle naissance : encore faut-il que le nouveau-né soit viable.

Les âmes sont religieuses si profondément que devenir chrétiennes n'est pas pour elles un effort intellectuel, mais bien un effort moral, et c'est de cette difficulté que Tertullien a souci. Il connaît des hommes portés à penser que Dieu se contente de l'hommage de notre cœur et de notre esprit, et nous tient quittes de nos actions : ils pèchent, mais leur foi est sauve, et sauve aussi leur crainte de Dieu. Déjà Hermas dénonçait cette doctrine, pure expression de la sagesse païenne, pour qui la nature est bonne, et pour qui à suivre la nature il n'y a point matière à offenser la divinité. Pour le chrétien, au contraire, il y a conflit entre sa loi morale et la nature ; il y a incohérence entre cette indifférence morale et la foi ; comme Hermas, Tertullien voit dans cette incohérence une redoutable hypocrisie : « *Ista ingenia de semine hypocritarum pullulare consuerunt* » (V, 10-12).

Même chez les catéchumènes, Tertullien surprend combien leur coûte ce nécessaire changement de loi intérieure. Ils sont assurés de trouver dans le baptême le pardon de leurs fautes, et ils abusent de cette assurance pour en commettre de nouvelles, en attendant le baptême : insensés qui escomptent le pardon de leurs fautes sans en faire pénitence.

La pénitence est-elle donc devenue une condition de la validité du baptême? Tertullien lui-même va au-devant de cette objection. Non, répond-il, je ne restreins pas l'efficacité du baptême : le bienfait divin de la rémission des péchés reste entier à qui est plongé dans l'eau du baptême. Mais pour en arriver là, il faut travailler. Qui consentirait à donner le baptême à un homme dont la conversion serait incertaine?

Cependant, objecte-t-on, Dieu est engagé à remettre leurs péchés à ceux qui reçoivent le baptême, et c'est pour lui une obligation, ceux-ci fussent-ils indignes. Sans doute, répond Tertullien, Dieu s'exécute. Mais croyez-vous que sera durable ce que Dieu a accordé par force? Est-ce que nous ne voyons pas faillir beaucoup de baptisés? Que l'on ne se flatte donc pas : le baptême est la consécration de la foi, et la foi commence par la sincérité de la pénitence : « *Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus iam corde loti sumus* » (VI, 11-17. Cf. II, 3-7). Bien plus fortement qu'en aucun texte du *Pasteur* s'affirme ici la condition morale de l'initiation chrétienne. Des rites païens, isiaques ou mithriaques, peuvent promettre la purification à l'homme souillé de fautes; mais si le baptême chrétien a ce pouvoir purificateur, s'il est un acte physique infailliblement efficace quelle que soit l'indignité de celui qui s'y présente, on est en droit d'exiger de celui qui sollicite le baptême une conversion préalable et sincère des mœurs : la foi pure ne suffit pas, il y faut joindre cette « *paenitentiae fides* », cette conversion de cœur, que Tertullien exalte presque au détriment du baptême, puisque, à

ses yeux, cette conversion est déjà une purification. Par là du moins s'affirme la conception morale de la vie chrétienne, conception qui fera accepter la pénitence comme un acte normal, et non plus exceptionnel.

Tertullien se représente cette conversion antérieure au baptême comme un état dont le baptisé doit se proposer de ne jamais déchoir : « *Paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam* » (VI, 1). Un seul retour au péché suffirait à la démentir, à la ruiner : il faut donc que le baptisé, dès là qu'il s'est acquitté de la pénitence de ses fautes antérieures au baptême, ne retourne jamais à ces fautes (V, 1-9). Pour Tertullien, comme pour Hermas, la vie chrétienne devra être un encratisme continu. N'y aura-t-il donc pas de pardon pour le baptisé, s'il tombe dans le péché ?

Hermas enseignait que ce pardon existe, au moins pour une fois, et nous avons vu combien ce pardon, timidement présenté, paraissait répugner encore aux fidèles de son temps. Au moment où Tertullien publie le *De paenitentia*, il semble que cette répugnance s'est rendue. Écrivant pour des catéchumènes, il coûte à Tertullien de parler de ce droit, de peur d'encourager par là les baptisés à croire que l'on peut pécher. Mais, en réalité, il n'est permis à personne d'être pervers parce que Dieu est bon, et Dieu ne peut pas ne pas être bon. Dieu sait la condition de l'homme en cette vie : il sait que le démon guette, assaille, assiège l'homme : concupiscence de la chair, séductions du siècle, terreur des puissances terrestres, fausses doctrines, scandales, tentations, le démon se sert de tout. Or le baptisé ne peut plus recourir au baptême. Il lui restera de recourir à une

nouvelle pénitence. Mais il ne saurait y recourir qu'une fois. C'est la pénitence seconde, après laquelle il n'y en a plus. « *Collocavit* [*Deus*] *in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat* [*ianuam*] *: sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra* » (VII, 9-10).

Nulle trace chez Tertullien des hésitations sensibles encore chez Hermas. Tertullien affirme le droit au pardon au nom de l'Écriture. Il réfutait, sans le savoir, les critiques modernes qui ont voulu faire de l'encratisme la loi de l'Église primitive alors qu'elle n'en est que l'illusion. Est-ce que Dieu ferait de si vifs reproches aux sept Églises de l'Apocalypse, si ces Églises étaient incapables de repentance et de pardon? « *Non comminaretur non paenitenti, si non ignosceret paenitenti.* » Que signifierait la parabole de la drachme perdue, de la brebis égarée, de l'enfant prodigue? Le père de l'enfant prodigue, c'est Dieu même, et cet enfant, c'est toi, pécheur, toi, son fils : encore que tu aies gaspillé ce qu'il t'avait donné, et que tu reviennes nu, il te reçoit, parce que tu reviens, et il se réjouit de ton retour, mais tout cela parce que tu te repens de tout cœur, parce que tu compares ta famine à l'abondance des mercenaires de ton père, parce que tu abandonnes le troupeau immonde des pourceaux, parce que tu demandes pardon à ton père. Tertullien insiste sur ce fait que le prodigue crie son péché à son père, et de conclure : « *Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat* » (VIII, 1-9).

Tertullien va préciser ici plus nettement que nulle part n'a fait Hermas. Cette pénitence seconde doit

s'extérioriser par un acte. Cet acte, qui porte, nous dit Tertullien, un nom grec, ἐξομολόγησις, est l'acte par lequel nous confessons au Seigneur notre faute, non que le Seigneur l'ignore, mais parce que cette confession engendre la repentance, et que la repentance apaise Dieu :

Huius paenitentiae secundae etunius... operosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, ἐξομολόγησις est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur (IX, 1-2).

On voit la préoccupation que Tertullien a ici de plus qu'Hermas : cette pénitence seconde doit être éprouvée laborieusement, et on ne peut la laisser à l'arbitre de la conscience du pécheur. Cette pénitence sera donc publique.

Et, en effet, c'est bien un exercice public de pénitence qui apparaît ici aussi clairement qu'on le peut désirer. La discipline veut d'abord que le pécheur couche sur la cendre et se couvre d'un sac; il ne doit plus se laver; il ne doit plus se nourrir que de pain et d'eau; le jeûne s'ajoutera à la prière; il gémira, il pleurera, il *mugira* les jours et les nuits vers le Seigneur, son Dieu. Mais voici qui est plus caractéristique : il se jettera aux pieds des presbytres, aux genoux des [saints] chers à Dieu [1], et à tous les frères il demandera de prier Dieu pour lui : « *Presbyteris*

1. « *Caris Dei* » désigne les confesseurs ou martyrs qui ont survécu au martyre et dont il sera question plus loin, comme aussi bien les veuves, dont Tertullien signale la présence à côté des presbytres (*De pudicit.* XIII, 7).

advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere : haec omnia exomologesis » (IX, 3-5). N'oublions pas que le *De paenitentia* est un tract destiné aux catéchumènes. Ils auront vu pareilles scènes aux portes des églises carthaginoises, — ils auraient pu les voir tout autant à Rome[1], — et ce devait être un spectacle pitoyable : Tertullien le développe comme une leçon, dont ses lecteurs ont à profiter. Elle leur inspirera la fuite du péché.

Mais ne les découragera-t-elle pas de recourir, le cas échéant, à ce violent traitement de l'exomologèse? « *Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est* » (IX, 3). Qui pourra s'y soumettre de son propre mouvement[2]? Car il ne saurait être question d'une sentence de l'autorité pour l'imposer au pécheur, s'il s'agit de fautes qui ne sont point notoires. Aussi n'est-on pas surpris de voir Tertullien avouer que la plupart des pécheurs se soustraient à cette exomologèse, ou la diffèrent indéfiniment : « *Ple-*

1. Voyez dans Eusèbe, *H. E.* V, 28, 12, la description de l'exomologèse de Natalios, « revêtu d'un sac et d'un cilice, couvert de cendres, contrit et pleurant, se jetant suppliant aux pieds de l'évêque Zéphyrin, se roulant aux genoux non seulement du clergé, mais aussi des laïques, si bien que l'Église du Christ miséricordieux tout entière, prise de pitié, fondait en larmes. » Natalios avait abandonné l'Église pour s'attacher au schisme de Théodote : je ne mentionne son cas que pour la description de son exomologèse.

2. S'il s'agit de fautes secrètes, et tel est bien le cas le plus fréquent. Tertullien ne pense qu'aux fautes secrètes quand il écrit : « Grande plane emolumentum verecundiae occultatio delicti pollicetur! Videlicet si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et Deum celabimus?... Aut melius est damnatum latere, quam palam absolvi? » *De paenit.* X, 7-8. — Pour les scandales notoires, une sentence pouvait intervenir pour chasser le coupable de l'Église. TERTULL. *Apologet.* 39 : «... exhortationes, castigationes et censura divina : nam et iudicatur magno cum pondere, ... si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. »

rosque hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre praesumo » (x, 1). Il faut que le nombre des pécheurs qui se soumettent à l'exomologèse soit bien petit, pour que Tertullien présume que la plupart s'y soustraient. A ce compte, que d'hypocrites recélera l'Église?

Tertullien soulève ce doute, mais il ne le résout pas : il n'est pas dans son plan de le résoudre. Pareillement, son lecteur se demande quelle est la durée de cette exomologèse et si le pécheur qui s'y soumet en est jamais relevé. En réalité, cette exomologèse était, selon les cas, temporaire ou perpétuelle, nous le savons d'ailleurs[1]. Mais le *De paenitentia* ne le dit pas.

Sur l'efficacité de l'exomologèse, Tertullien est plus affirmatif. L'exomologèse, dit-il, a pour effet de prononcer la sentence de châtiment du pécheur, de faire fonction de l'indignation de Dieu, et de substituer une peine temporelle aux supplices éternels : « *Temporali afflictatione aeterna supplicia, non dicam frustretur, sed expungat* » (ix, 5). Tertullien conçoit l'exomologèse comme une satisfaction spontanément offerte à Dieu par le pécheur. Le pécheur s'accuse, et par là il s'excuse; il se condamne, et par là il s'absout : « *Cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit* » (iv, 6). La valeur de l'exomologèse est donc en soi toute précaire. — L'Église s'y associe : témoin de l'aveu désolé du pécheur, elle lui accorde sa compassion et collabore à émouvoir Dieu en sa faveur. Car les fidèles sont l'Église, et l'Église est le

1. Cf. *De pudicit.* xviii, 14 : « Debuerat enim quae damnaverat proinde determinasse quonam usque et sub conditione damnasset, si temporali et conditionali et non perpetua severitate damnasset? »

Christ. Le pécheur qui se jette aux genoux des fidèles se jette en réalité aux genoux du Christ et supplie le Christ : « *Cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras.* » Et quand les fidèles versent des larmes sur le pécheur, c'est le Christ qui s'émeut et qui prie son Père. Or, ce que le Fils demande, il l'obtient toujours du Père : « *Facile impetratur semper, quod Filius postulat.* » Vous voyez, conclut Tertullien, l'avantage qu'on a à ne point cacher son péché (x, 5-7). Ainsi, pour Tertullien, si la satisfaction offerte par le pécheur est précaire, elle est rendue efficace par le suffrage des fidèles, pour cette raison que les fidèles sont l'Église, et que l'Église est le Christ, et que la prière du Christ est infailliblement impétratoire.

La doctrine du pouvoir des clés n'est pas exclue, mais elle n'est pas clairement présentée par Tertullien, tandis que Calliste l'exprimera absolument. Mais il faut relever avec soin que les fautes dont Tertullien promet la rémission efficace grâce à l'intervention de l'Église, sont des fautes commises contre Dieu, et non contre l'Église : le pécheur est réconcilié à Dieu, non à l'Église. On a dit : si le christianisme avait pardonné les pechés graves (savoir l'apostasie, l'adultère et l'homicide), il aurait anticipé le jugement de Dieu, il aurait assuré au pénitent son pardon. Sans aucun doute, mais c'est précisément ce que l'Église entend faire, et nous venons de voir Tertullien affirmer et expliquer cette « usurpation » de l'Église. Aussi ne pouvons-nous comprendre que M. Harnack, qui connaît si à fond la littérature primitive, mais qui caporalise souvent avec tant d'entrain les faits et les textes, puisse écrire que l'Église pardonnait seulement

les transgressions des commandements de l'Église, qui, dit-il, sont vénielles, et non les offenses faites à Dieu, quitte à ajouter, en note, que la distinction de ces deux catégories de péchés reste enveloppée d'une obscurité qu'on n'arrive pas à percer[1]. Mais cette distinction n'est pas de Tertullien, ni de saint Cyprien ni d'aucun ancien ; pour étonnante que la chose puisse sembler, on doit dire qu'elle est une création de M. Harnack.

La théorie présentée par Tertullien de la pénitence est sensiblement plus formée que celle d'Hermas. Le *Pasteur* affirmait la faculté pour le chrétien failli d'être pardonné une fois, encore qu'il présentât, par une fiction apocalyptique, cette faculté comme concédée par une sorte de jubilé exceptionnel : Tertullien efface cette restriction bizarre et pose en règle normale la faculté d'être pardonné une fois. Mais ce pardon unique ne s'obtient que par la voie de l'exomologèse, c'est-à-dire par une probation publique, qui est tout ensemble une satisfaction offerte à Dieu devant l'Église par le pécheur, et une supplication adressée à Dieu par l'Église pour le pécheur. Cette supplication est estimée efficace, et par là Tertullien pressent sa vertu sacramentelle. Mais la rémission qu'elle opère est une grâce unique.

*
* *

Le *De pudicitia* appartient au groupe des derniers écrits de Tertullien et est contemporain de l'épiscopat du pape Calliste (217-222) : avant d'y étudier la

1. *Dogmengeschichte*, t. I³, p. 407.

polémique de Tertullien montaniste contre la discipline promulguée par Calliste, nous voulons chercher les données qu'on peut y relever sur la discipline catholique existante, et par là compléter celles que le *De paenitentia* nous a fournies.

La première de ces données est la distinction des péchés en deux classes : les uns, en effet, sont rémissibles, d'autres sont irrémissibles : « [*Delicta*] *dividimus in duos exitus; alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem* » (II, 12). Tertullien tire cette distinction d'un texte de la première épître johannine (I *Jo.* V, 16), qu'il rapporte et commente ainsi : « *Si quis scit fratrem suum delinquere delictum non ad mortem, postulabit et dabitur vita ei, quia non ad mortem delinquit* — HOC ERIT REMISSIBILE. — *Est delictum ad mortem : non pro illo dico ut quis postulet* — HOC ERIT IRREMISSIBILE. » Et de là on devra conclure que la pénitence est de deux sortes, l'une efficace, l'autre impuissante : « *Secundum hanc differentiam delictorum, paenitentiae quoque conditio discriminatur : alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili* » (II, 14-16). Cependant conclure ainsi, ce serait mettre Tertullien en contradiction avec la doctrine qu'il professait dans le *De paenitentia*. La contradiction est plutôt dans les termes que dans les choses. Car, par péché irrémissible, il faut entendre tout péché dont la rémission est censée appartenir à Dieu seul. Ce sont des cas réservés, mais réservés à Dieu : « *Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de*

venia Deo reservamus » (XIX, 6). Le pécheur doit faire pénitence de son péché, et il le doit d'autant plus que son péché est plus grave; mais Dieu seul peut l'absoudre.

Relevez soigneusement le principe posé ici par Tertullien. L'Église de ce monde n'a pas l'illusion de croire qu'elle est une société de saints; elle collabore à la sanctification de ses fidèles, mais elle limite cette collaboration. Ne dites pas, comme M. Harnack, que le chrétien qu'elle abandonne est perdu, et que, par suite, elle ne doit en abandonner aucun, et que, par suite encore, elle doit posséder un moyen aussi efficace que le baptême de justifier le chrétien failli [1] : vous feriez ainsi de l'institution du sacrement de pénitence la conclusion d'un sorite, et rien n'est plus artificiel. Dans la réalité historique, nous trouvons l'Église exerçant le droit divin de pardonner, mais abandonnant à Dieu telles fautes graves, comme celles que Tertullien appelle irrémissibles, et, mieux encore, comme toutes les rechutes, non qu'elle tienne de pareils pécheurs pour perdus à jamais, mais parce que, pour l'instruction de tous, elle veut qu'ils négocient eux-mêmes avec Dieu même leur réconciliation.

Tertullien accorde qu'il existe des péchés auxquels nous sommes tous exposés quotidiennement. A qui n'arrive-t-il pas de céder injustement à la colère, ou de lever la main sur quelqu'un, ou de maudire, ou de jurer à la légère, ou de manquer à sa parole, ou de mentir? S'il n'y a point de pardon pour ces fautes, personne ne pourra se sauver. « *Horum ergo erit ve-*

1. *Dogmengeschichte*, t. I³, p. 407.

nia per exoratorem Patris Christum » (XIX, 22-24). Notons que ces péchés ne sont nullement des offenses faites à l'Église, mais bien à Dieu. Dans un autre passage, Tertullien tient pour rémissible pareillement la faute du fidèle qui aura été entraîné au spectacle d'une course de chars, d'un combat de gladiateurs, ou d'une pièce de théâtre; qui aura consenti à prendre part à un jeu de hasard, à un banquet païen, à quelque cérémonie idolâtrique; qui par inadvertance aura hasardé un reniement équivoque ou commis un blasphème. On est quelquefois sévère pour des fautes de cet ordre, à ce point que l'on va jusqu'à exclure le pécheur de l'Église. C'est à tort. Pareilles fautes, assure Tertullien, sont rémissibles. Pareils pécheurs sont vraiment la brebis perdue, mais vivante, que l'on doit chercher et ramener : « *Debet requiri atque revocari : quod potest recuperari non perit, nisi foris remanserit* » (VII, 15-16). Leurs pechés sont comparables à la drachme de la parabole, ils sont petits comme elle, « *delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria* » : ils s'égarent dans la maison de Dieu, mais quand on les trouve, on les corrige avec joie (VII, 20). Tertullien indique d'un mot la manière dont ces fautes rémissibles sont remises : le pécheur demande son pardon à l'évêque. C'est ce qu'il appelle la « *paenitentiae species post fidem* », c'est-à-dire après le baptême, « *quae levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit* » (XVIII, 17).

C'est, à notre connaissance, la première fois dans la littérature chrétienne qu'il est fait si explicitement mention de l'intervention de l'évêque dans la rémission des péchés. M. Harnack y voit la suite de son

sorite : si l'Église est devenue un établissement moral qui prépare au salut, au lieu d'être une société de saints, si elle est désormais un institut dans lequel de divins pouvoirs sont exercés *vice Christi*, elle devra posséder des formes politiques, des prêtres, un épiscopat, car par là est garantie l'unité de l'Église qui a reçu le pouvoir de pardonner les péchés [1]. Si de telles inductions étaient objectives, l'épiscopat ne serait contemporain ni de saint Ignace, ni d'Hermas! Puis l'exercice de ces divins pouvoirs ne requiert pas nécessairement des prêtres, et, en dernière analyse, Tertullien ne mentionne que l'évêque, « *venia ab episcopo* ». Nous verrons même les montanistes se passer d'évêques et n'invoquer que les spirituels. L'affirmation par Tertullien de la « *venia ab episcopo* » n'est donc ni si inattendue, ni si grosse de conséquences que l'imagine M. Harnack.

A côté et à part des péchés rémissibles par l'évêque, Tertullien place ceux qui ne sont pas remis : « *Sunt graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei* » (XIX, 24). Pour ces péchés-là l'évêque n'a aucun pardon. Cette énumération n'a rien de canonique, car ailleurs Tertullien en présente une différente : *Idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus* [2]. Et elle n'a non plus rien de scripturaire, car saint Matthieu (XV, 19) en produit une autre : meurtre, adultère, fornication, vol, faux témoignage, blasphème. Et saint Paul (*I Cor.* V, 12) une autre encore : meurtre,

1. *Dogmengeschichte*, t. I³, p. 408.
2. *Adv. Marcion.* IV, 9.

fornication, vol, blasphème, idolâtrie, ivrognerie. En réalité, pour Tertullien lui-même, comme pour toute l'Église de son temps, trois péchés sont tenus pour irrémissibles : l'idolâtrie, la fornication et l'homicide.

Tertullien dit irrémissibles, mais nous croyons que ce vocable est montaniste plutôt que catholique. Observons, en effet, que dans le *De paenitentia* Tertullien catholique ne prononce pas le mot irrémissible. Il enseigne même expressément que le pécheur qui se soumet à l'exomologèse publique est sûr de la rémission de sa faute auprès de Dieu, puisque la compassion de l'Église émeut infailliblement le Christ qui intercède infailliblement auprès du Père. Mais dans le *De pudicitia* Tertullien montaniste n'est plus si affirmatif : l'exomologèse est demeurée la même, et Tertullien y soumet les homicides, les adultères et les idolâtres, c'est-à-dire les pécheurs coupables des fautes qu'il qualifie d'irrémissibles. Tertullien, en effet, nous montre l'adultère aux portes de l'Église, arrachant des larmes à ses frères, gagnant la compassion de tous (III, 5), et à ses côtés le meurtrier et le renégat (V, 14) : « *Pariter de paenitentiae officio sedent* », tous trois revêtus d'un sac, couverts de cendre, gémissant une même plainte, implorant d'une même prière, suppliant à genoux. Et plus loin (XIII, 7) voici l'adultère revêtu d'un cilice, recouvert de cendre, prosterné aux pieds des presbytres et des veuves, arrachant des larmes à tous, s'attachant aux genoux de tous. C'est bien là l'exomologèse publique. Mais maintenant Tertullien montaniste n'écrit plus, comme quinze ans plus tôt, que cette exomologèse assure infailliblement la rémission. Le pénitent n'obtient guère auprès de l'Église que le dommage d'être dif-

famé : « ... *ieiunas pacis lacrimas profusurus, nec amplius ab Ecclesia quam publicationem dedecoris relaturus* » (I, 21). Et le Christ, qui autrefois priait son Père en faveur du pénitent, ne prie plus : « *Horum ultra exorator non erit Christus* » (XIX, 25). La pénitence seconde était indubitablement pour les pécheurs, sans exception pour les plus coupables : aujourd'hui Tertullien pose des exceptions, et, se fondant sur l'épître aux Hébreux, dont il fait une épître de saint Barnabé pour donner ainsi plus de crédit à cette pièce alors anonyme, il déclare que ce disciple instruit par les apôtres n'a pas connu de pénitence seconde pour l'adultère : « *Nunquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat* » (XX, 5).

La contradiction est flagrante entre Tertullien catholique et Tertullien montaniste. Mais l'on voit aisément le point de départ de cette contradiction. La discipline catholique admettait l'exomologèse et lui attribuait une efficacité certaine ; elle encourageait le pécheur à s'y soumettre, en lui assurant le gain du pardon : mais elle se refusait à prononcer elle-même l'absolution de certains pénitents. Tertullien conclut : le péché est donc irrémissible et nul autre que Dieu ne le remet. Les catholiques se contentent de dire : le péché est réservé à Dieu, et il est réservé par l'Église.

Le refus par l'Église d'absoudre l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide, constitue, en effet, trois cas réservés.

M. Preuschen, se fondant sur des textes du Talmud, a voulu trouver dans la morale juive l'origine de cette sélection et voir là une influence juive sur la

morale chrétienne : on ne saurait guère chercher plus loin[1]. Au vrai, du moment que cette sélection n'est point dans le Nouveau Testament, on fera prudemment d'y voir une création ecclésiastique, et ce que nous savons de la morale ecclésiastique au second siècle autorise peut-être à tenir cette création pour tardive. Mais cette réserve des trois cas est un acte juridique auquel on voulut donner un fondement apostolique, et de là une interpolation curieuse dans un texte des Actes des apôtres, lequel n'était ni plus ni moins que le décret dit du concile de Jérusalem (*Act.* xv, 28-29). Voici le texte tel que le lisait Tertullien :

Visum est Spiritui sancto et nobis, nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine. A quibus observando recte agitis vectante vos Spiritu sancto[2].

En le lisant ainsi, on altérait tendancieusement l'original, on substituait *fornicationibus* à *suffocatis*, on rajeunissait le décret apostolique et on l'appliquait, ainsi rajeuni, à une situation nouvelle. C'est la plus ingénieuse des fausses décrétales.

Tertullien a été dupe de ce faux[3]. Lui qui est

1. E. Preuschen, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia, mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht* (Giessen 1890), p. 34-35.

2. *De pudicit.* xii, 4.

3. Cette curieuse leçon n'a, en dehors de Tertullien (et de Pacien qui le reproduit), que trois attestations de valeur, saint Irénée, saint Cyprien et le *Codex Bezae*. Cette même altération est reproduite *Act.* xv, 20. Et dans les deux passages elle est suivie du glosseme : *et quaecumque vobis fiari non vultis alii ne feceritis*. On aura voulu faire promulguer par les apôtres le code de la morale tel qu'il était conçu dans le dernier quart du second siècle.

un exégète si retors, il n'a pas vu que le texte ainsi lu jurait avec tout le contexte. Voilà, dit-il, les trois péchés que les apôtres déclarent seuls irrémissibles : « *Haec sola praeponunt irremissibilia, qui ethnicorum causa cetera legis onera remissibilia fecerunt* » (XII, 6).

Le *Pasteur* d'Hermas avait été le manifeste de la morale indulgente contre la morale encratite, et sous l'influence du *Pasteur* et de son esprit s'était affirmé le droit au pardon pour le chrétien failli. Cette première mitigation de la discipline avait popularisé, au moins à Rome, l'image symbolique du Bon Pasteur criophore, le Pasteur qui ramène au bercail la brebis perdue; on aimait à la représenter sur la coupe qui servait à l'eucharistie, ce dont Tertullien s'indigne. Calliste, dit-il, pourra invoquer, pour défendre le relâchement de sa morale, le Pasteur qu'il aime à faire peindre sur les calices, par une véritable profanation du sacrement chrétien, puisqu'il n'a pas scrupule de communier des repentis : « *... calicem... de quo nihil libentius libas quam ovem paenitentiae secundae* [1] ». Elle représentait, aux yeux des Romains, le retour du baptisé failli, la pénitence seconde. La restriction à la pénitence seconde, introduite par la réserve des trois cas, est une restriction qu'Hermas ignore, et l'on peut conjecturer qu'elle est postérieure à Hermas. Tertullien montaniste ne pardonne pas à Hermas de l'avoir ignorée : il exalte l'épître aux Hébreux, qui a, dit-il, une autre autorité auprès des Églises que cet apocryphe pasteur des adultères (XX, 2). Il triomphe contre Calliste qui

1. *De pudicit.* 12. Cf. VII, 1.

e cite, de ce que le *Pasteur* d'Hermas n'est pas ans le canon, et que toutes les Églises sont d'ac-ord, même celle de Rome, pour rejeter parmi s faux et les apocryphes cette écriture adultère et atronne des adultères (x, 11). A Rome, nous l'avons u, on était, même à la fin du IIe siècle, témoin *Muratorianum*, demeuré favorable au *Pasteur*, ans l'introduire dans le canon. Pourtant à Rome on bservait les trois cas réservés [1]. Tertullien dira à alliste : « *Idololatren quidem et homicidam semel lamnas, moechum vero de medio excipis utriusque ollegam.* » A Rome donc, avant Calliste, on con-lamnait une fois pour toutes ces trois catégories de écheurs à la pénitence perpétuelle.

Cette triple réserve faisait au chrétien failli une si-uation très dure. Sans doute, il pouvait espérer de Dieu la rémission de son péché ; mais d'abord l'Église nettait à l'espoir qu'elle autorisait une condition, qui tait que le pécheur se soumît à l'exomologèse pu-lique ; puis, cette exomologèse accomplie, elle ne endait pas au pénitent la communion, et c'est justice, uisqu'elle professait que la rémission du péché ap-artenait à Dieu, et, partant, n'était connue que de ui. On comprend bien dès lors ce que dit saint Irénée le l'exomologèse (car il emploie le mot même) de ces emmes qui, faillies dans l'incontinence ou l'adultère, e convertissent et passent tout le reste de leur vie lans les gémissements et les larmes [2]. Le rigorisme

1. *De pudicit.* v, 13.

2. IRÉN. *Contra haer.* I, 13, 5. Comparez *De pudicit.* VII, 22 : « Si-nul apparuit, statim homo de ecclesia expellitur, nec illic manet nec audium confert repentici ecclesiae, sed luctum... » XII, 11 : « Neque idololatriae [neque moechiae], neque sanguini, pax ab ecclesiis red-ditur. » XIX, 6, Il est question d'une femme qui, après son baptême,

ancien avait donc été limité; mais dans les limites où il subsistait, il restait excessif. Cette pénitence seconde, en étant publique, perpétuelle et d'une efficacité connue de Dieu seul, était pour décourager le pécheur de s'y soumettre : Tertullien catholique nous a dit combien était petit le nombre des pécheurs qui l'embrassaient. C'était une première faillite pour cette discipline.

Il y avait aussi les pécheurs qui l'éludaient. La rémission des péchés irrémissibles appartenant à Dieu seul, n'était-ce pas s'adresser à Dieu que de s'adresser aux martyrs? Le Saint-Esprit était en eux; avec eux il était entré en prison pour y terrasser le diable. Le pécheur n'avait qu'à s'adresser aux martyrs pour obtenir par eux ce que l'Église croyait devoir refuser : « *Benedicti, nolite contristare Spiritum sanctum, qui vobiscum introiit carcerem... Pax vestra bellum est illi* [*i. e. diabolo*]. *Quam pacem quidem in Ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt*[1]. » On avait vu, à Lyon, les martyrs tendre la main à ceux de leurs compagnons dont les supplices avaient vaincu la constance : « Grâce aux martyrs, la miséricorde du Christ se manifesta : les morts furent vivifiés par les vivants, les martyrs furent la grâce des faillis : grande fut la joie de la vierge mère [qui est l'Église], en recouvrant vivants ceux qu'elles avait mis au monde morts. Grâce aux martyrs, en effet, la plupart des apostats rentraient dans le sein maternel..., reprenaient vie et réapprenaient à confesser

est tombée dans l'hérésie : Tertullien enseigne que cette femme pourra faire pénitence, mais dans les conditions d'une adultère : « Veniam ex paenitentia vindicet, non tamen et restitutionem consecutura. »

1. TERTULL. *Ad mart.* 1.

leur foi... Dieu les ranimait, qui ne veut point la mort du pécheur, mais qui l'aide à se convertir[1] ». Cela revient à dire que le martyr, sacré par l'Esprit, disposait d'un pouvoir extraordinaire d'intercession auprès de Dieu, pouvoir auquel les faillis recouraient pour s'exempter de la procédure de l'exomologèse[2]. Et c'était une seconde faillite pour cette discipline.

Que de misères de conscience entraînait la première? A quels abus pouvait mener la seconde? N'était-il pas urgent que l'on coupât court à ces déficits par une mitigation nouvelle de la discipline? C'est ce que le *De pudicitia* nous apprendra.

*
* *

Le *De pudicitia* de Tertullien n'est pas une instruction parénétique comme le *De paenitentia,* mais une véhémente réponse à un acte du pape Calliste[3], le-

1. Euseb. *H. E.* v, 1.

2. Il faut prendre scrupuleusement garde de vouloir systématiser en une doctrine homogène les expressions successives d'une doctrine qui n'est pas fixée. Il semble indubitable que les martyrs de Lyon remettent le péché même par la vertu de la prière qu'ils adressent à Dieu : ...ηὔχοντο καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς· Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην (v, 2, 3)... πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον (7). Nous verrons plus loin la critique faite par saint Cyprien de ce pouvoir d'intercession.

3. On a cru longtemps que l'évêque visé par Tertullien était — soit un évêque de Carthage (Orsi, Morcelli, Gieseler), — soit plus généralement le pape Zéphyrin. On déduisait cette dernière identification de la chronologie communément reçue des œuvres de Tertullien. Les *Philosophoumena*, dont la découverte est de 1850, ont permis à De Rossi d'attribuer sûrement à Calliste l'acte attaqué par Tertullien. *Bullettino*, 1866, p. 26. *Roma Sotterranea*, t. II (1867), p. 202. L'opinion de De Rossi est aujourd'hui unanimement reçue (Harnack, Funk, Nöldechen, Preuschen, Rolffs, etc.).

quel se trouve constituer ainsi un des moments capitaux de l'évolution de la doctrine pénitentielle.

J'apprends, dit Tertullien, qu'un *édit* vient d'être publié par l'évêque de Rome. L'ironie éclate dès ces premiers mots, car il n'y avait que les magistrats ou l'empereur à publier des *édits*. C'est, poursuit Tertullien, un édit aussi souverain qu'un édit d'empereur, il ne comporte ni interprétation, ni appel : « *edictum..., et quidem peremptorium* ». Puis parodiant le protocole des édits impériaux, Tertullien imagine les titres les plus solennels, les plus inusités alors, pour en accabler l'évêque de Rome : « *Pontifex Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit...* » Et continuant la parodie, il ramasse tout l'édit en une formule : « *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* [1]. »

C'est une caricature qui veut pousser au grotesque la décision rendue par Calliste. Elle est de la même ironie outrancière que la question que pose immédiatement Tertullien : Où peut-on bien, demande-t-il, afficher un pareil édit, sinon sur les portes des maisons de débauche? Tertullien entend traiter Calliste avec ce mépris insultant, mais aussi avec une rigueur de juriste. Il prend un à un tous les considérants dont Calliste motive sa décision, il les rétorque avec une abondance enragée. Et comme il les presse dans leurs expressions mêmes, on a pu essayer de restituer le texte, ou des lambeaux du texte de Calliste.

L'objet principal de l'édit de Calliste paraît exactement exprimé dans cette proposition, telle que la donne Tertullien : « *Adimi quidem peccatoribus, vel*

1. E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert* (Leipzig 1893), p. 19-22.

maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam Dei quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem » (XVIII, 12). En d'autres termes, Calliste a en vue un des trois péchés réservés, le péché d'adultère ou de fornication. Tandis que pour ce péché la règle veut que le délinquant soit exclu de la *communicatio*, — ou, comme dit Tertullien (XVIII, 2), de la *communicatio ecclesiastica* [1], c'est-à-dire de la réunion des fidèles et de la participation aux saints mystères, — et tandis que la règle veut que cette exclusion soit perpétuelle, Calliste prononce contre le délinquant l'exclusion de la *communicatio ecclesiastica,* mais l'exclusion temporaire, « *sed ad praesens* ». Et il suit de là que le pécheur, lorsqu'il aura accompli sa pénitence, sera réintégré dans la *communicatio ecclesiastica*, tandis que la règle était qu'il n'y fût jamais réintégré, selon que l'exprime Tertullien : « *Disciplina apostolorum... ubique de ecclesia eradicat omne sacrilegium pudicitiae, sine restitutionis mentione* » (XX, 1). Le pouvoir, en vertu duquel Calliste prononce la restitution du pécheur, est celui que les théologiens appelleront plus tard le pouvoir des clés.

Nous avons à reprendre chacun de ces points de doctrine.

1. Sur le sens de ce mot, voyez *De pudicit.* III, 5; XIII, 10, 12; XV, 5, 11; XVIII, 2. Rapprochez le « *De ecclesia expellitur* » de VII, 22, et le « *limitem liminis* » de I, 21, et le « *pro foribus* » de III, 5. Dans le *De paenit.* VII, 10 : « *Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam.* » Dans l'*Apologet.* 39: « *...Si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.* »

*
* *

Premièrement, la pénitence de l'adultère sera temporaire.

Calliste fait valoir en faveur de cette indulgence que Dieu, très bon, met la miséricorde au-dessus du sacrifice; qu'il veut moins la mort du pécheur que sa repentance; qu'il veut le salut de tous les hommes, et surtout des fidèles (II, 1)[1]. Calliste s'appuie sur la parabole de la brebis égarée que le Seigneur cherche et qu'il rapporte sur ses épaules (VII, 1); sur la parabole de la drachme qui s'est perdue dans la maison, c'est-à-dire dans l'Église, et qui est retrouvée à la lumière de la lanterne, c'est-à-dire du Verbe de Dieu (VII, 10). Il insiste sur la parabole de l'enfant prodigue : le fils aîné est la figure du peuple juif; mais le fils prodigue est le chrétien, qui, ayant reçu de Dieu le Père la fortune du baptême, s'en est allé loin du Père, a vécu comme un païen, s'est mis au service du prince de ce siècle, a été mis par lui à la garde des pourceaux; puis il est revenu vers son Père, et alors il a recouvré sa tunique d'autrefois, c'est-à-dire le revêtement de l'Esprit saint, et son anneau, c'est-à-dire le sceau du baptême : « *Recuperat vestem priorem, indumentum Spiritus sancti, et annulum denuo signaculum lavacri* » (IX, 9-11). Calliste fait état de ce que le Sauveur a permis à la pécheresse de

1. M. Rolffs joint à ces premières raisons celles que Calliste tire du texte *Tu quis es ut servum iudices*, — de la parabole de la zizanie, — de la figure de l'arche de Noë, — mais ces raisons n'ont rien à voir avec la rentrée d'un pécheur que nous supposons absous. Nous verrons plus loin comment ces considérants ont trait à un autre point de discipline.

baigner ses pieds de larmes, et aussi de ce que le Sauveur a conversé avec la Samaritaine (XI). Notons que Calliste ne fait aucun usage du fait de la femme adultère, qui aurait été bien plus probant pour sa thèse. Il fait état de l'incestueux de Corinthe. Cet impudique a été par saint Paul livré à Satan « *in interitum carnis* ». Cela signifie d'après Calliste, la pénitence, « *officium paenitentiae* », car les jeûnes, la malpropreté, les mauvais traitements subis par la chair dans la pénitence, sont une satisfaction offerte à Dieu. Et ainsi l'impudique a été livré à Satan, non pour périr, mais pour s'amender et pour être pardonné (XIII). Enfin Calliste fait appel au témoignage de l'Apocalypse, où la femme Jézabel reçoit de l'Esprit de Dieu cet avertissement qu'un temps lui est donné pour se repentir de ses fornications; ses amants et elle seront écrasés dans leur couche même, s'ils ne font pénitence de leurs œuvres (XIX).

Pour ces motifs Calliste conclut (I, 6) :

Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.

Il est piquant d'observer que les arguments que fait valoir Calliste sont pour la plupart ceux que faisait valoir Tertullien lui-même dans le *De paenitentia*. Les paraboles de la brebis perdue, de la drachme égarée, de l'enfant prodigue, Tertullien les avait commentées dans ce sens. De même les reproches adressés aux Églises de l'Apocalypse. Calliste n'a guère en propre que l'argument qu'il tire du fait de l'incestueux de Corinthe, argument d'ailleurs de nulle valeur, comme le lui reproche judicieusement Tertullien, puisque le chrétien que Paul pardonne dans la seconde épître aux Corinthiens n'est pas

l'incestueux qu'il a condamné dans la première.

Tertullien avait déduit de ces arguments la faculté pour le pécheur d'être pardonné par Dieu, tandis que Calliste en déduit le pouvoir pour l'Église de remettre l'adultère dès ce monde. Tertullien s'indigne de la conclusion de Calliste : si l'on remet l'adultère, pourquoi pas l'idolâtrie et l'homicide? Et en effet, il n'y a pas de raison de foi divine de remettre l'un et de retenir les autres[1]. Mais ici la logique est pour Calliste. Car, une fois posé le principe de la miséricorde en Dieu, une fois concédé au baptisé failli l'espoir du pardon divin, les restrictions mises par les rigoristes à l'exercice de cette miséricorde et à ce droit au pardon sont arbitraires et uniquement dictées par l'appréhension des conséquences que peut entraîner le principe juste qu'ils ont admis.

A plusieurs des invectives de Tertullien dans le *De pudicitia,* on peut conjecturer que Calliste faisait valoir des arguments d'ordre pratique, pour légitimer la mitigation par lui édictée de la discipline. Si la pénitence ne donne point le pardon, à quoi bon faire pénitence? Ainsi parlaient les pécheurs. Il ne faut, continuaient-ils, rien faire de vain : or vaine sera la pénitence, si elle ne donne point le pardon. Mais, au contraire, c'est un précepte qu'il faut faire pénitence : elle donnera donc le pardon (III, 1-2). — Tertullien, en répondant à cet argument, oublie que dans le *De paenitentia*, il a présenté l'exomologèse comme un moyen efficace d'obtenir le pardon de Dieu : l'assemblée des fidèles était saisie de compassion à la vue du pénitent en larmes; le Christ

1. Cf. *De pudicit.* VI, 8-10; IX, 11 et 20.

s'émouvait, puisque l'Église est le Christ; et le Christ obtenait du Père infailliblement le pardon du pénitent, Dieu ne pouvant rien refuser à la prière de son Fils. Calliste aurait pu ne s'exprimer pas autrement. Mais Tertullien, dans le *De pudicitia*, rétracte son sentiment ancien sur l'efficacité de l'exomologèse : montaniste, il ne croit plus qu'il y ait cette corrélation entre l'Église et le Christ, car qu'est-ce qu'une Église où l'Esprit n'est pas? Le pénitent, pour lui, est réduit à ses seules forces devant Dieu, qui reste impénétrable. Le pénitent par son exomologèse sème en Dieu le germe de son pardon, mais il ne récolte pas ce pardon comme un fruit déjà mûr : « *Si pacem hic non metit, apud Dominum seminat : nec amittit, sed praeparat fructum* » (III, 5-6). Sur ce point, Tertullien se contredisait lui-même, prouvant par là que Calliste était fidèle plus que lui à la pensée catholique [1].

La nouveauté de Calliste consistait donc, non point en ce qu'il croyait au pardon en Dieu et à l'efficacité de l'exomologèse, puisque Tertullien catholique avait enseigné ces deux propositions, — mais en ce que Calliste relevait le pénitent de son état de pénitent, dans le cas d'adultère, et le restituait après exomologèse à la *communicatio ecclesiastica* [2].

1. M. Harnack a rappelé avec raison que, dès le temps de Marc-Aurèle, l'évêque Denys de Corinthe semble avoir énoncé les mêmes principes que Calliste (Euseb. *H. E.* IV, 23, 6). Il est vrai que M. Harnack ajoute aussitôt que nous n'en savons rien que sur le rapport d'Eusebe, rapporteur suspect en des questions comme celle-ci. *Dogmengeschichte*, t. I³, p. 405. Que voilà un soupçon vite formulé !

2. Ces derniers mots laissent entendre que la rémission accordée par Calliste n'était accordée qu'une fois. Le *De paenitentia* de Tertullien exprimait fortement cette condition (VII, 10; IX, 1). Nul doute que Tertullien, — et le *Philosophouméniste* aussi, — eût avec véhémence

Nous disons après exomologèse, car, par « *paenitentia functis* », il faut entendre la pénitence publique. Tertullien l'entend ainsi quand, s'adressant à Calliste, il lui demande avec ironie : « Bon pasteur, benoit pape, tu introduiras l'adultère pénitent dans l'église pour qu'il y supplie la fraternité ; tu le feras se prosterner devant tous dans un cilice et dans la cendre, confus, pitoyable : tu le présenteras aux veuves et aux presbytres, pour provoquer les larmes de tous ; et tu l'exhorteras sur la parabole de la brebis perdue! Garde bien ta brebis, de peur qu'elle ne quitte encore le troupeau » (VIII, 7-8).

*
* *

Secondement, le péché est remis par Calliste même : « *Ego dimitto.* »

Tertullien a vu toute la portée de cette expression. Selon lui, le péché réservé à Dieu ne pouvait être remis que par Dieu : donc le déclarer remis, comme faisait Calliste, c'était usurper le pouvoir de Dieu : « *Paenitentiae fructus, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt* » (III, 3).

Mais ici encore Calliste était dans la logique de la pensée catholique. Car la réserve des trois péchés soi-disant irrémissibles était une création juridique de l'Église, et avait été posée pour des motifs de discipline et comme une sauvegarde des mœurs. Or l'Église avait le pouvoir de remettre les péchés, ceux que Tertullien appelait rémissibles : Tertullien reconnaissait la légitimité d'une pénitence après le

relevé la moindre innovation de Calliste sur ce point. M. Rolffs a bien mis ce fait en évidence (p. 36).

baptême, pénitence qui avait pour terme l'absolution de l'évêque : « *Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, maioribus et irremissibilibus a Deo solo* » (XVIII, 17). Si la distinction, non pas des péchés légers et des péchés graves, mais des cas réservés à Dieu et des cas non réservés, était une distinction introduite, et récemment, par l'Église, l'Église pouvait la restreindre comme elle l'avait établie. C'est la condition de tous les cas réservés. Donc l'Église avait le pouvoir de remettre tous les péchés, et, s'il y avait des péchés qu'elle ne remettait pas, c'était de son propre arbitre et par sa volontaire abstention.

Tertullien est forcé de convenir que ce pouvoir est réel et cette abstention voulue. Calliste énonce le principe : « *Habet potestatem Ecclesia delicta donandi* » (XXI, 7). Tertullien ne nie pas ce principe, il ne peut pas le nier. Même, en qualité de montaniste, il déclare avoir plus de raison de l'admettre que les catholiques, car un des prophètes montanistes a prononcé cet oracle : « *Potest Ecclesia donare delictum...* » Mais ce même oracle a ajouté : « *... sed non faciam ne talia delinquant* » (XXI, 7). C'est donc par des motifs d'ordre économique que le prophète se refuse à remettre les péchés : « *Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult* » (XXI, 8).

Ainsi, pour Tertullien comme pour Calliste, le pouvoir de remettre appartient incontestablement à l'Église. Mais qui sera ministre de ce pouvoir? — La réponse de Tertullien est du plus pur montanisme : le ministre du pouvoir de remettre les péchés ne saurait être qu'un « spirituel », un fidèle sur

qui est l'Esprit, c'est-à-dire soit un apôtre, soit un prophète. L'Église, en effet, n'a un pareil pouvoir que parce qu'elle est l'Esprit : « *Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus... Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum* » (XXI, 17). Tertullien exclut l'évêque, en tant qu'il est évêque, de la participation à ce pouvoir spirituel. L'évêque, à ses yeux, remplit un office disciplinaire, qui n'a en soi rien d'un charisme prophétique : « *Quod si disciplinae solius officia sortitus es, ... quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute cuius est indulgere* » (XXI, 6)?

Cette doctrine, d'après laquelle tout pouvoir surnaturel est un charisme, était la négation du traditionnel esprit hiérarchique de la grande Église. Il ne faut donc pas être surpris que Calliste ne fasse même pas allusion aux prétentions des prophètes, et qu'il exprime comme un principe indiscutable que, l'Église ayant le pouvoir de remettre les péchés, l'évêque est le fondé de pouvoir de l'Église. C'est ce que Tertullien exprime au mieux, quand il reproche à Calliste d'usurper un droit qui est celui de l'Église : « *De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius Ecclesiae usurpes* » (XXI, 8).

Le fondement unique que donnait Calliste à cette prétendue usurpation était dans les paroles du Sauveur à saint Pierre : « *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, Tibi dedi claves regni caelestis, Quaecumque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in caelis.* » Calliste voyait dans ces paroles l'origine divine dans l'Église du pouvoir des

clés : « *Idcirco praesumis,* lui reproche Tertullien, *et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam* » (XXI, 9). Cet *id est,* qui paraît obscur, exprime au contraire très bien la relation du pouvoir de l'évêque au pouvoir de l'Église : Calliste revendique le pouvoir des clés, parce que ce pouvoir a été dévolu à l'Église qui a Pierre pour fondement. Ce pouvoir, disait-il, est dérivé à l'évêque, je veux dire à l'Église. — Car le texte évangélique allégué présente une difficulté que Tertullien va exploiter : le Sauveur a donné le pouvoir des clés à Pierre, oui, mais n'est-ce pas à Pierre personnellement et exclusivement? « *Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et dabo tibi claves, non ecclesiae* » (XXI, 10). — On voit à cette objection quelle était l'affirmation contraire de Calliste : le Christ a donné les clés à l'Église dans la personne de saint Pierre, pouvoir sans réserve, car tout ce que ces clés auront lié ou délié sur terre le sera dans le ciel. Toute Église qui se rattache à saint Pierre, « *Petri propinquam* », a donc ce pouvoir, puisque la continuité l'associe à l'Église investie en saint Pierre. Calliste ne parle pas d'un pouvoir propre à l'évêque romain et hérité par succession directe de saint Pierre : il parle du pouvoir immanent à toute Église fondée sur le fondement voulu par Jésus-Christ, sur la pierre qu'est Pierre. De ce pouvoir, l'évêque est dans toute Église le ministre, pour cette raison que chaque évêque est le centre, le chef, le représentant de chaque Église, et que l'on pourrait dire, en retournant le mot de Tertullien : « *Ecclesia numerus episcoporum* ».

*
* *

L'édit de Calliste, après avoir défini le pouvoir pénitentiel de l'évêque, définit le pouvoir pénitentiel du martyr.

Le pouvoir qui appartient à l'évêque appartient aussi aux martyrs. Tertullien reproche à Calliste cette concession comme un excès tout aussi insupportable que l'autre : « *At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem* » (XXII, 1). Le pouvoir en question ici est exprimé dans les lignes qui précèdent : « *Ecclesia delicta donabit* » (XXI, 17), et mieux encore plus loin : « .... *Christus in martyre est ut moechos et fornicatores martyr absolvat* » (XXII, 6).

Le recours au martyr est décrit par Tertullien en des termes qui rappellent exactement la description de saint Irénée et annoncent la description que nous donnera bientôt saint Cyprien. Le martyr est en prison, et aussitôt les pécheurs le visitent et le supplient : « *Iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque... Pacem ab his quaerunt...* » (XXII, 1-2). Voilà évidemment ce que Calliste admet, ce que Tertullien condamne. Car, dit-il, ce martyr, fût-il martyr pleinement, peut-il remettre des fautes qui sont réservées à Dieu? « *Quis permittit homini donare quae Deo reservanda sunt?... Sufficiat martyri propria delicta purgasse... Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei filius?* » Pour Tertullien, le martyr est supposé accomplir une satisfaction vicaire, et c'est cela que Tertullien ne veut pas admettre : mais est-ce bien la doctrine

de Calliste? Irénée n'attribuait aux martyrs qu'une intercession déprécative : Calliste a-t-il affirmé davantage? On ne le saurait établir. Ce qui est établi, c'est que Calliste, comme Irénée, estime l'intervention du martyr efficace auprès de Dieu : « *Moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam* » (XXII, 9).

M. Rolffs a supposé que ce pouvoir du martyr est, pour Calliste, subordonné à celui de l'évêque : l'évêque remettra le péché de fornication, si le martyr au préalable l'a remis. Mais cette supposition n'est-elle pas purement gratuite? Le martyr absout, nous dit Tertullien, et les faillis « *communicatores revertuntur* » : que reste-t-il à faire à l'évêque? M. Rolffs a de la peine à comprendre que Calliste, après avoir revendiqué si énergiquement pour l'évêque ce pouvoir, ait consenti à le partager sans condition avec les martyrs. Il suppose donc que Calliste fait de l'absolution donnée par le martyr la condition préalable de l'absolution donnée par l'évêque. Calliste est censé avoir écrit : « *Ego... paenitentia functis dimitto, si veniam a martyre acceperint.* » M. Rolffs nous avertit toutefois que cette reconstruction est incertaine; on estimera plus justement qu'elle est invraisemblable. Calliste, en effet, entend remettre leur péché aux adultères qui se sont acquittés de leur pénitence : « *Ego dimitto* ». Il remet sans condition autre que la pénitence. Il remet en vertu d'un pouvoir très défini, qui est celui de l'Église. Qu'ajouterait le pouvoir du martyr au pouvoir de l'évêque? M. de Rossi a supposé que les martyrs du temps de Calliste délivraient aux pécheurs des billets de réconciliation à remettre à l'évêque : nous ne voyons rien

de pareil dans les textes de Tertullien[1]. En 251, nous constaterons que l'intervention des martyrs n'est plus reçue à Rome : mais comment nier que trente ans plus tôt Calliste l'ait admise?

*
* *

L'édit de Calliste touchait à un troisième point, l'application aux évêques, aux prêtres et aux diacres de la discipline pénitentielle en matière de fornication et d'adultère.

L'exomologèse publique étant imposée au pécheur qui sollicitait de l'évêque la rémission du péché susdit, s'il arrivait qu'un évêque, qu'un prêtre ou qu'un diacre tombât dans cette faute, devait-il, comme un simple fidèle, se soumettre à l'exomologèse? L'exomologèse ou coulpe publique entraînant la privation de la *communicatio ecclesiastica,* l'évêque pécheur serait par le fait excommunié de sa propre Église, et tout autant le prêtre ou le diacre. Si un clerc pouvait être sommé de s'humilier pour un temps dans le sac et la cendre, de se jeter aux pieds de tous les fidèles en implorant le pardon de l'Église, la hiérarchie était ainsi à la merci d'une cabale, d'une calomnie, d'une dénonciation imprudente. Et. sans doute, le pasteur indigne pouvait être déposé; mais il était déposé, dans ce cas, par un jugement régulier et pour tout le reste de son existence; tandis que le pasteur, qui, sa pénitence faite, était absous de son incontinence, allait-il reprendre sa fonction après en avoir été suspendu temporairement par sa pénitence publique? Tel était le cas qui se posait.

1. *Roma sotterranea*, t. II, p. 202.

Calliste prononça que « si un évêque pèche, fût-ce mortellement, il ne doit pas pour cela être déposé de sa charge[1] ». C'est dire qu'il est exempt de la pénitence publique. L'édit, en second lieu, pensant à la prohibition des secondes noces, suppose un évêque, un prêtre ou un diacre qui prend femme : « Cet homme, est-il dit, restera dans la fonction de son ordre, comme s'il n'avait pas péché[2]. »

Ces deux articles de l'édit de Calliste nous sont révélés, non plus par Tertullien, mais par les *Philosophoumena*, qui les signalent avec horreur. Nous pensons, contrairement à M. Rolffs[3], qu'ils faisaient partie de l'édit même que combat Tertullien dans le *De pudicitia,* et voici nos raisons de le penser. D'abord, ils complètent l'édit par une disposition que cet édit même appelait. Ensuite, les *Philosophoumena* dénoncent ensemble les dispositions concernant l'absolution de l'incontinence en général et les dispositions concernant l'immunité des clercs au sujet de la pénitence publique. Troisièmement les *Philosophoumena* signalent comme invoqués par Calliste en faveur de cette immunité des clercs, des motifs que

1. *Philosophoum.* IX, 12 : Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.

2. *Ibid.* : Εἰ δέ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Il ne saurait s'agir dans ce canon que des seconds mariages, ainsi que le donne à entendre clairement la phrase qui l'annonce : Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. On admet aux ordres des gens mariés deux et trois fois, et si, une fois dans les ordres, un diacre, un prêtre, un évêque se remarie, ce n'est pas un péché. Tertullien, *De exhort. cast.* 7 : « ... praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem ; usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos ». Cf. *De monogam.* 8, 11, 12.

3. *Indulgenz-Edict*, p. 134-135.

nous avons vu Tertullien reprocher à Calliste d'avoir invoqués dans son édit. « Si quelqu'un, constitué dans l'ordre ecclésiastique, contracte mariage, il demeurera dans la charge de son ordre comme s'il n'avait pas péché, car c'est de ce cas que l'apôtre a dit : Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui? A ce cas encore se rapporte la parabole de la zizanie : Laissez la zizanie grandir avec le blé, c'est-à-dire laissez le pécheur dans l'Église. L'arche de Noë, dans laquelle il y a des chiens, des loups, des corbeaux, tous les animaux purs ou impurs, n'est-elle pas aussi une figure de l'Église? Voilà l'Église, disait Calliste. Et il interprétait tout dans ce sens. » Il est clair que le texte *Tu quis es qui iudices alienum servum*, ne peut avoir trait aux pécheurs soumis à la pénitence publique, puisque précisément ces pécheurs se soumettent au jugement de tous : ce texte, au contraire, convient très bien aux membres de la hiérarchie que l'édit entend soustraire au jugement, à la condamnation de tous; de même la parabole de la zizanie et la similitude de l'arche ne convient pas à des pécheurs que l'on absout, quoique la conclusion soit ici moins rigoureuse. En toute hypothèse, il reste que ces motifs rappelés par les *Philosophoumena* sont de ceux aussi que rappelle le *De pudicitia* : « *Filios Dei misericordes et pacificos esse oportebit,... non iudicantes ne iudicemur : ... Tu quis es ut servum iudices alienum* » (1, 2). Pour cette raison, M. Rolffs n'a pas hésité à attribuer à l'édit l'interprétation du *Sinite zizania* et la similitude de l'arche, fournies par les *Philosophoumena* : pourquoi n'y pas inclure les dispositions concernant les membres de la hiérarchie?

On dira : Comment alors expliquer que Tertullien, aussi animé contre Calliste que peut l'être l'auteur des *Philosophoumena*, n'ait pas combattu Calliste de ce chef? — S'il est vrai, comme il semble bien, que la dernière partie du *De pudicitia* nous manque, on peut conjecturer que c'est sans doute dans cette dernière partie que Tertullien, après avoir attaqué les pouvoirs reconnus aux martyrs, attaquait l'exemption des évêques, des prêtres et des diacres. Quelle arme contre les catholiques pour un montaniste! Quelle occasion de critiquer ce clergé et son ministère de gouvernement, si différent de l'idéal de « l'homme spirituel » que le Paraclet et ses charismes se vantaient de produire dans le montanisme? Quel triomphe pour cette continence que l'Esprit réclamait de ses fidèles? On n'a qu'à lire le *De monogamia*, où Tertullien combat les secondes noces, pour se rendre compte des invectives qu'il aurait adressées aux Psychiques : « *Prospiciebat Spiritus sanctus dicturos quosdam : Omnia licent episcopis! Sicut ille vester Uthinensis nec Scantiniam timuit. Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo*[1]... »

Les *Philosophoumena* du moins expriment quelque chose des sentiments qui ont dû être ceux de Tertullien, quand ils dénoncent Calliste comme un corrupteur des mœurs. A partir de son pontificat, disent-ils, on vit recevoir dans les ordres des évêques, des prêtres, des diacres, qui avaient été mariés deux fois, trois fois. Et reprenant toute la controverse du *De pudicitia*, le Philosophouméniste écrit : « Ce fourbe

1. *De monogamia*, 12. Il est fait allusion à l'évêque (catholique) d'Uthina, en Afrique. La loi Scantinia est celle qui condamne les pédérastes.

[qu'était Calliste] a formé contre l'Église une école : le premier il a osé déclarer permises toutes les impudicités, quand il a enseigné qu'il remettait les péchés. Que quelqu'un, dans quelque secte chrétienne que ce soit, se rencontre qui ait péché, son péché ne lui sera plus imputé, pourvu qu'il vienne à l'école de Calliste. Cette doctrine fut embrassée par beaucoup : on vit des hommes dont la conscience était pleine de remords et qui même avaient été rejetés de maintes sectes, on en vit qui par nous avaient été solennellement chassés de l'Église, passer au parti de Calliste et remplir son école... Ses auditeurs se complaisent dans ses principes, victimes, eux et beaucoup d'autres, qui en foule accourent à son école. Le parti de Calliste grandit en nombre et il s'en énorgueillit : les impudicités font son succès, des impudicités que le Christ n'a jamais permises : au mépris du Christ, aucun péché n'est plus défendu, et le Christ est censé pardonner à quiconque veut..... » Ces déclamations manquent de la belle rhétorique de Tertullien! Mais elles montrent quel triomphe menait le parti rigoriste de l'indulgence de Calliste, avec cette intransigeance des petites Églises, peu soucieuses de s'adapter aux conditions universelles.

Pour en revenir au point précis qui nous occupe, Calliste, en exemptant les membres de la hiérarchie de la pénitence publique, témoigne que pour les péchés réservés à Dieu, nommément pour l'incontinence, il n'existait pas de voie ordinaire conduisant à l'absolution autre que celle de la pénitence publique[1]. Ainsi d'un côté, et nous l'avons appris de

1. Les textes dont nous disposons ne nous apprennent rien sur la voie extraordinaire par laquelle les clercs fornicateurs se réconci-

Tertullien, le plus grand nombre des pécheurs étaient enclins à se soustraire à cette dure expiation de l'exomologèse et à garder leur péché dans le secret de leur conscience, — premier déficit, — et d'un autre côté Calliste était amené à exempter les clercs de cette même exomologèse pour n'exposer pas la hiérarchie, — deuxième déficit. La discipline existante, mal adaptée à la réalité, appellera encore de nouvelles modifications.

*
* *

Nous avons vu quelle opposition indignée l'édit de Calliste souleva chez les montanistes, et aussi chez les rigoristes romains dont l'auteur des *Philosophoumena* est le porte-parole. On voudrait savoir par quels sentiments la discipline consacrée par Calliste fut accueillie dans les Églises autre que l'Église romaine; mais la rareté des documents est pour rendre pareille enquête bien courte.

En Afrique, lorsque, quelque trente ans plus tard, se posera la question de savoir si on doit absoudre les *lapsi*, saint Cyprien reproduira les mêmes arguments que Calliste, pour défendre la thèse de l'indulgence. Toutefois saint Cyprien ne fera ni mention ni usage de l'édit de Calliste, et peut-être ne l'a-t-il pas connu : ce point a été mis en bonne lumière par M. Rolffs[1] .Mais un mot de saint Cyprien témoigne que la question de l'absolution des incontinents avait été soulevée en Afrique vers le même temps qu'à

liaient à Dieu : au ve siècle, l'exemption posée par Calliste subsistant encore, nous aurons à y revenir.

1. *Indulgenz-Edict*, p. 123-126.

Rome, et qu'elle avait été en Afrique résolue de même, non sans opposition. Parmi nos prédécesseurs, écrit saint Cyprien, il s'est rencontré quelques évêques d'Afrique convaincus qu'il ne fallait pas donner la paix aux adultères : ils ont radicalement fermé aux adultères le refuge de la pénitence. Ces évêques n'ont pas pour cela rompu avec leurs collègues, ni brisé l'unité de l'Église catholique, quoiqu'ils maintinssent la rigueur de leur condamnation : et d'autre part, de ce que la paix était donnée aux adultères dans les autres Églises, ce n'était pas une raison pour pousser au schisme celles qui refusaient de la donner.

Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur[1].

Donc en Afrique, antérieurement à saint Cyprien, *adulteris pax dabatur*. Cette mitigation de la discipline était-elle appliquée déjà au moment où Tertullien écrivait le *De pudicitia*? Ce n'est pas vraisemblable, puisqu'il considère Callisto comme l'initiateur responsable de ce prétendu relâchement. Tertullien aurait-il épargné les « psychiques » s'il s'en était trouvé chez les Africains? Reste donc à dire que l'initiative prise à Rome avait été suivie en Afrique, — ou que les mêmes circonstances avaient dicté la même conduite, — malgré l'opposition de

1. *Epistul.* LV, 21.

quelques évêques dont on respecta les motifs, opposition qui du temps de saint Cyprien avait cessé d'être.

Döllinger a voulu trouver dans l'œuvre d'Origène un prolongement de cette opposition, et associer Origène à l'auteur des *Philosophoumena* et à Tertullien dans une attitude rigoriste et dans une tenace animosité contre Calliste[1]. Pour cela, on fait état du passage du *De oratione* où Origène s'élève vivement contre les évêques qui ont la prétention de remettre les fautes d'idolâtrie, d'adultère et de fornication : le passage, en effet, est fort instructif; mais, dès l'instant qu'il y est question de remettre l'idolâtrie, bien manifestement la situation visée par Origène est autre et plus récente que la situation de Calliste. Au surplus, le *De oratione* appartient à la fin de la vie d'Origène, il se place, croyons-nous, au temps de Philippe l'Arabe (244-249) : à Césarée, si tard, quelles raisons particulières aurait-on eues de polémiser contre Calliste? Du moins, ce passage d'Origène nous révèle d'abord le sentiment même d'Origène, et sans doute aussi celui de l'Église de Césarée : l'évêque a le pouvoir de remettre les fautes involontaires, même les fautes formelles, mais de ce pouvoir on exclut l'adultère, l'homicide et l'idolâtrie. C'est la discipline des Églises dissidentes signalées par saint Cyprien, c'est la discipline défendue par Tertullien et les *Philosophoumena*. Mais Origène sait que certaines Églises sont plus indulgentes : « Il est des évêques, écrit-il, qui, je ne sais comment, osent s'attribuer un pouvoir bien supérieur au pou-

1. Doellinger, *Hippolyt und Kallist*, p. 254 et suiv. cité par Harnack, *Dogmengeschicte*, t. I³, p. 411, note, qui se range à l'opinion erronée, croyons-nous, de Döllinger.

voir épiscopal : ils se vantent de remettre l'idolâtrie, l'adultère, la fornication, comme si leur prière suffisait à remettre des fautes qui sont mortelles. Ils ne savent pas qu'il est écrit : *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis*[1]. » Cependant Origène reconnaît aux martyrs le pouvoir qu'il ne reconnaît pas aux évêques. Il n'existe pas de rémission des péchés autre que le baptême, et l'on ne peut être baptisé deux fois. Mais le martyre est un baptême, puisque la passion du Christ a été un baptême, *Baptismo habeo baptizari.* De même donc que la passion du Christ a purifié le monde, la passion des martyrs purifie. Les martyrs « procurent à ceux qui les prient la rémission de leurs fautes » : ils sont, eux, les prêtres immaculés qui seuls peuvent offrir à Dieu une victime immaculée[2]. Par là, tout ensemble, Origène est un témoin de la tendance contraire à celle de Calliste et de saint Cyprien, rien de plus.

Calliste nous amène à redire, en terminant, ce que nous disions d'Hermas : il y a dans les Églises des controverses, des hésitations, des réactions, mais le développement se fait, continu et lent, avec une suite vitale. L'Encratisme a été éliminé, le Montanisme a été éliminé, le Novatianisme va être éliminé, cependant que l'organisme pénitentiel fixe ses formes jadis malaisées à reconnaître.

1. *De orat.* 28.
2. *Exhort. ad mart.* 30 : ...διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

III

LA CRISE NOVATIENNE

(250-251)

L'édit du pape Calliste a fixé la doctrine et la discipline sur le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés que l'on avait cru devoir, avant lui, réserver à Dieu. Le pape Cornelius va être amené à confirmer l'édit de Calliste et à en étendre la compréhension. Mais tandis que Calliste n'a soulevé que des controverses, Cornelius provoquera un schisme.

*
* *

Sur la fin de 249, un édit publié par Dèce intima l'ordre à tous les sujets de l'empire, citoyens, soldats, affranchis, esclaves, d'offrir des sacrifices expiatoires aux dieux : quiconque refuserait d'obtempérer à l'ordre impérial serait incarcéré et soumis à la torture : les magistrats devaient particulièrement veiller à ce que les chrétiens ne se dérobassent pas à ces prescriptions[1].

1. J. Gregg, *The decian persecution* (Londres 1897), p. 84, a essayé de restituer le texte de l'édit.

C'était l'idolâtrie ou la mort, semblait-il. Mais, en fait, il se trouva nombre de chrétiens à qui leur rang ou leur fortune donna le moyen de prendre la fuite : Cyprien à Carthage, Novatien à Rome furent de ceux-là. Les autres payèrent de leur tête leur refus de sacrifice, ainsi le pape Fabien exécuté le 21 janvier 250; d'autres furent incarcérés de longs mois, et survécurent à leur comparution, à leur torture, à leur incarcération, ce furent les *martyres*, les *confessores*, deux mots alors synonymes; d'autres enfin (*lapsi*) se soumirent à l'édit, sacrifièrent aux idoles; ou bien, profitant de la connivence de la police, obtinrent, sans sacrifice, un certificat de sacrifice (*libellatici*). Or le nombre des *lapsi* de ces diverses catégories fut immense[1]. Novatien pourra écrire : « *Aspice totum orbem pene vastatum, et ubique iacere deiectorum reliquias et ruinas*[2]. »

On était mis brusquement en présence de ce fait inouï que la plus grande partie des fidèles, coupable d'un péché « irrémissible », était maintenant hors de l'Église.

Un second fait se produisit concurremment, qui fut que les *martyres* ou *confessores*, usant de la prérogative dont nous avons constaté l'existence à Lyon avec saint Irénée, à Rome avec Calliste, à Césarée avec Origène, à Carthage avec Tertullien, prirent sur eux de remettre en masse leur apostasie aux *lapsi*. A Carthage, notamment, les confesseurs emprisonnés voyaient les fidèles les visiter « *glomeratim et per multitudinem* », comme nous l'apprend saint Cyprien (*Epistul.* v, 2). Or, second désordre,

1. Cyprian. *De lapsis*, 7.
2. *Inter* Cyprian. *Epistul.* xxx, 5.

les confesseurs étaient fort nombreux, et, s'il en était d'admirables, il en était aussi de qualité inférieure, vulgaires, glorieux, querelleurs, arrogants, et certains même de mœurs équivoques (XIII, 5). Ils refusaient d'obéir aux prêtres et aux diacres (XIV, 3). En relevant ainsi l'indignité de tels martyrs, saint Cyprien rappelait (en conformité avec saint Irénée) que le pouvoir des martyrs était un simple pouvoir d'intercession par la prière auprès de Dieu : tant valait le martyr, tant valait l'intercession. Mais cette restriction ne suffisait pas, et il était urgent de régler l'usage de cette intercession, sous peine de voir la discipline de l'Église échapper aux mains légitimes.

L'équilibre de l'Église était donc compromis à la fois par le nombre des *lapsi* et par l'ingérence des *confessores*.

A Carthage, saint Cyprien intervint avec une clairvoyante énergie[1], d'abord pour limiter la *praerogativa martyrum* (XVIII, 1). Il interdit aux prêtres de rendre la communion aux *lapsi* sur le simple vu du billet de communion délivré par un martyr. Il voit dans cet acte une offense à l'épiscopat, une méconnaissance de l'extrême gravité de l'apostasie commise par les *lapsi*. Pour des péchés moindres les pécheurs font pénitence un temps convenable, puis ils reçoivent le droit de communier par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé : et ces *lapsi*, alors que la persécution dure encore, seraient reçus à la communion, avant toute pénitence faite, avant toute imposition de mains de l'évêque et du clergé?

1. Voyez C. Goetz, *Die Busslehre Cyprians* (Königsberg 1895) ; mais c'est une œuvre de vieux catholique échauffé.

Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, — nunc crudo tempore persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur (XVI,2).

Ces déclarations sont très importantes, car elles décrivent l'*ordo disciplinae* pratiqué à Carthage au moment où la persécution a éclaté. Les pécheurs coupables de péchés moindres que l'apostasie font une pénitence dont la durée est proportionnée à leurs péchés (*iusto tempore*); concurremment ils sont astreints à l'exercice de l'exomologèse (*ad exomologesim veniunt*); enfin l'évêque et le clergé leur imposent les mains, et cette imposition des mains, évidemment publique, puisque le clergé y est associé à l'évêque, leur rend le droit à la participation aux saints mystères (*ius communicationis*). Telle est la procédure normale *in minoribus peccatis.* Cette procédure, dans ses lignes générales, doit être identique à celle que Tertullien trente ans plus tôt, à Carthage même, appelait « *paenitentiae species post fidem, quae levioribus delictis veniam ab episcopo consequitur*[1] ».

Saint Cyprien ne professe pas que l'apostasie soit un péché irrémissible en ce sens qu'il serait réservé à Dieu, et ceci est à noter comme un symptôme du développement de la doctrine pénitentielle depuis Calliste. Car Calliste avait soulevé des protestations

1. *De pudicit.* XVIII, 17.

véhémentes en revendiquant pour l'Église le droit de remettre une des fautes que l'on voulait réserver à Dieu; et Tertullien n'avait pas manqué de lui objecter que, s'il absolvait l'adultère, il devait absoudre l'apostat, croyant par là le mettre en face d'une conséquence inacceptable : « *Quaecunque auctoritas, quaecunque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori et utique illi quem in praelio confessionis tormentis colluctatum saevitia deiecit*[1]. » Saint Cyprien, sur ce point, abonde dans le sens de Calliste et ne se préoccupe pas de s'en justifier devant ses contemporains, comme si toute opposition avait cessé.

Mais saint Cyprien dépasse Calliste sur la question de l'intercession des martyrs. Cette intercession était reconnue par saint Irénée et par Calliste, qui semblent n'avoir pas douté de son efficacité auprès de Dieu. Saint Cyprien au contraire n'admet pas que cette intercession dispense un failli de la procédure normale, savoir de l'exomologèse et de l'imposition des mains. Il condamne les prêtres qui ont réconcilié les faillis sans condition, sur le vu du billet de communion délivré par les martyrs, « ... *contra euangelii legem, ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam*[2] ». La prudence qui veut qu'en matière de salut nous soyons

1. *De pudicit.* XXII, 11.

2. *Epistul.* XV, 1. Cf. *De lapsis*, 16 : « ... ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis.... vis infertur corpori et sanguini [Domini]. » Notez l'imposition des mains de l'évêque entre l'exomologèse et la communion. Ailleurs Cyprien montre les confesseurs rebelles détournant les faillis « ne pulsetur ad Ecclesiam Dei, sed, sublata paenitentia, nec

tutioriste fait éliminer l'absolution douteuse donnée par des martyrs douteux, et requérir la voie plus longue mais plus sûre que l'Église a tracée au pécheur pour son retour.

Que vaut donc aux yeux de saint Cyprien cette intercession des martyrs? Elle est une intercession, non pas auprès de Dieu, mais auprès de l'évêque. Ou plutôt, ce qu'elle vaut auprès de Dieu, saint Cyprien veut l'ignorer. Mais l'évêque la recevra comme l'expression respectueuse d'un désir. Le pouvoir épiscopal est affirmé par Cyprien comme il ne l'a pas été par Calliste, et la prérogative des martyrs subordonnée au pouvoir épiscopal. Il exige que les martyrs ne délivrent que des billets de communion nominatifs : « *Nominatim designetis eos quibus pacem dari desideratis.* » Certains martyrs se sont contentés de rédiger des billets portant seulement : « *Communicet ille cum suis.* » Il semble que pareille formule implique un peu plus que l'expression d'un désir; Cyprien n'attache pas d'importance à cette nuance en ce moment, mais il relève cette désignation collective comme un abus. Jamais, dit-il, les martyrs n'ont fait ainsi. Quoi donc? le failli viendra à l'Église *cum suis,* c'est-à-dire avec tous ses proches, et sa maison, et ses affranchis, un nombre illimité de personnes! Tout ce que Cyprien accorde, c'est que le martyr témoigne des dispositions de ceux pour qui il intercède : « *Peto ut eos quos ipsi videtis, quos nostis,* » et plus explicitement encore. « *quo-*

ulla exomologesi criminis facta, despectis episcopis atque calcatis, pax a presbyteris verbis fallacibus praedicetur, et, ne lapsi surgant aut foris positi ad Ecclesiam redeant, communicatio non communicantibus offeratur ». *Epistul.* LVIII, 13.

rum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis designetis ». Les martyrs ne sont plus que des témoins de la satisfaction et de la contrition des faillis. Encore leur témoignage sera-t-il vérifié, car les noms des faillis seront marqués sur le billet, « *designetis nominatim libello* » ; et le billet sera envoyé à l'évêque, « *et sic ad nos fidei ac disciplinae congruentes litteras dirigatis* » (XIV, 4). Ce n'est pas tout, car Cyprien ne s'engage pas à faire droit au désir exprimé même en cette forme par les martyrs : ces demandes seront examinées devant toute l'Église, quand la persécution aura cessé.

Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras petentes examinari desideria sua. Cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et iudicantibus vobis (XVII, 1).

Cyprien ne fait qu'une exception. Si le cas se présente d'un failli, qui a reçu des martyrs un billet de communion et qui se trouve en péril de mort, un prêtre ou même un diacre pourra recevoir son exomologèse et lui imposer les mains.

Qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt (XVIII, 1).

Quant aux faillis qui n'ont pas de billet de communion délivré par les martyrs, ils attendront la fin de la persécution : alors on décidera de leur condition. Cyprien donne à entendre que leur apostasie est, en droit, un cas de pénitence perpétuelle. Mais la persécution a fait tant de faillis, qu'une mesure extraordinaire s'impose : « *Non paucorum, nec ecclesiae unius aut unius provinciae, sed totius orbis haec causa est*[1]. »

Ces règles de conduite posées par saint Cyprien firent éclater l'insolence des confesseurs, groupés autour de quelques prêtres carthaginois. On apprit qu'un martyr carthaginois avait, avant sa mort, donné commission aux confesseurs qui survivraient d'accorder la communion en son nom à tous les *lapsi* généralement quelconques. Leur porte-parole, un confesseur nommé Lucien, avait adressé à Cyprien un mandement ainsi libellé :

Universi confessores Cypriano papati S.

Scias nos universos, quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint, dedisse pacem. Et hanc formam per te aliis episcopis innotescere volumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere.

Praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit[2].

En bloc, tous les faillis étaient réconciliés[3], et les

. *Epistul.* XIX, 2. Cf. *Epistul.* XLIII, 3 : « [Placuit] tam nobis quam confessoribus et clericis Urbicis, item universis episcopis vel in nostra provincia vel trans mare constitutis, ut nihil innovetur circa lapsorum causam, nisi omnes in unum convenerimus, et collatis consiliis cum disciplina pariter et misericordia temperatam sententiam fixerimus. »

2. *Inter* CYPRIAN. *Epistul.* XXIII.

3. Cf. *Epistul.* XXXV.

évêques chargés de l'exécution de la sentence : on leur concédait seulement la faculté d'apprécier les sentiments manifestés par le failli après sa chute. Cyprien, très habilement, prit acte de cette concession, et maintint l'ordre de surseoir à toute réconciliation jusqu'à ce que la persécution eût pris fin (*Epistul.* XXVI).

Mais, à leur tour, les *lapsi* se révoltaient : ils avaient obtenu des martyrs un billet de communion, ils voulaient être réconciliés sans délai. On vit en Afrique, en certaines localités, de vraies émeutes contre le clergé : « *Per aliquot civitates in praepositos impetus per multitudinem factus est, et pacem quam semel cunctis a martyribus et confessoribus datam clamitabant, confestim sibi repraesentari coegerunt territis et subactis praepositis suis...* » (XXVII, 3). Ces désordres, provoqués par les martyrs, allaient à renverser la discipline hiérarchique. Le conflit était dans toute son acuité. Cyprien dut écrire une lettre à ses ouailles pour rappeler avec fermeté que l'Église est fondée sur les évêques, et que toute l'action de l'Église est gouvernée par eux et par eux seuls[1]. Que signifiaient donc ces lettres que des audacieux prétendaient écrire au nom de l'Église? Une Église est constituée par son évêque, par son clergé et par ses fidèles, ceux qui n'ont pas failli : les faillis n'y ont point de part.

Inde... ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stan-

1. Cf. CYPRIAN. *Epistul.* LVIII, 2 : « Si ita res est ut nequissimorum timeatur audacia,... actum est de episcopatus vigore et de ecclesiae gubernandae sublimi ac divina potestate, » etc.

tibus sit constituta, absit... ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus (XXXIII, 1).

En même temps, saint Cyprien écrivait au clergé de Rome pour s'assurer son appui.

*
* *

Si, à Rome, la doctrine professée par Calliste concernant les martyrs avait été encore en faveur, on n'aurait pu que désavouer saint Cyprien. Calliste n'avait-il pas reconnu le bien-fondé de l'intervention des martyrs en faveur des adultères? Mais à Rome même toute trace avait disparu du pouvoir reconnu trente ans plus tôt aux martyrs par Calliste : Rome se reconnut dans la politique de saint Cyprien. Et même, tandis qu'à Carthage on n'osait pas radicalement et de front écarter la prétention des martyrs, à Rome pareille prétention n'existait plus, et l'on se demandait seulement : les *lapsi* peuvent-ils être absous? La question était difficile, le siège était vacant, le clergé réservait au jugement de l'évêque le cas des *lapsi :* on voulait gagner du temps, comme il arrive quand on n'est pas d'accord, mais il y avait du rigorisme dans l'air.

Absit ab ecclesia romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere, et nervos severitatis eversa fidei maiestate dissolvere, ut... properata nimis remedia communicationum... praestentur (XXX, 3) [1].

1. Cette lettre des Romains était adressée en même temps à toutes les églises du monde, ainsi que nous l'apprend saint Cyprien (LV, 5) : «... Litterae per totum mundum missae sunt, et in notitiam ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae. » Saint Cyprien nous apprend aussi (*ibid.*) qu'elle avait eu Novatien pour rédacteur.

Cette réponse des Romains avait été rédigée par Novatien, qui était alors le personnage le plus considéré de l'Église romaine. Comme Hippolyte mort depuis quelque dix ans, il était prêtre, et peut-être exerçait-il une fonction analogue à celles du *doctor audientium* ou préfet des catéchumènes, de Carthage. Son élévation à la dignité de prêtre de l'Église romaine n'avait pas été sans soulever de l'opposition. Était-ce son talent qui lui avait valu des ennemis, comme l'a spirituellement supposé un historien moderne? Était-ce son humeur qu'on disait dure et vaniteuse? En tous cas les écrits que nous avons de lui justifient l'admiration que l'on pouvait avoir de son talent : pour la doctrine et pour la manière, ils font penser à Tertullien, qu'il imitait très consciemment, et à qui il ressemblait peut-être sans le chercher. En toute hypothèse, Novatien était sur la question des *lapsi* bien moins intransigeant que ne l'avait été Tertullien sur la question des *moechi*, et quoique penchant vers le rigorisme, il témoignait du progrès qu'avait fait l'indulgence. Il écrivait :

Oremus ut qui occidisse referuntur, delicti sui magnitudinem agnoscentes, intellegant non momentaneam neque praeproperam desiderare medicinam... Pulsent sane fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen ecclesiae, sed non utique transiliant (*ibid.* 6).

Ainsi, à Rome comme à Carthage, on ne repoussait pas radicalement les *lapsi :* mais on ne voulait pas que leur rentrée en grâce fût hâtive, prématurée. Ils attendraient leur heure à la porte de l'Église. Que si quelqu'un d'eux était en danger de mort, on tiendrait compte de son repentir et on lui donnerait la communion.

Ici se présente pour l'historien un point fort obscur. A Carthage, nous l'avons vu plus haut, si un failli se trouve en danger de mourir, on ne recourra pas à l'évêque (il était hors de Carthage), mais on fera venir un prêtre quelconque, et, à défaut de prêtre, un diacre, qui recevra l'exomologèse du pécheur, lui imposera les mains, et lui donnera la communion : le pécheur sera assuré d'aller à Dieu en paix (*veniant ad Dominum cum pace*). A Rome, Novatien témoigne qu'en pareil cas, c'est-à-dire lorsque le failli est en danger de mourir (*vitae suae finem urgens exitus dilationem non potest ferre*), on requerra de lui l'expression de son repentir (*acta paenitentia*), puis l'exomologèse (*et professa frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere paenitentes animi signa prodiderunt*), et alors seulement on lui viendra en aide (*ita demum caute et sollicite subveniri*). La lettre des Romains ne pouvait pas parler d'intervention de l'évêque et d'imposition de ses mains, puisque Rome à ce moment n'avait pas d'évêque. Mais les Romains ne parlent pas davantage d'imposition des mains d'un prêtre, voire d'un diacre, et le secours donné au pécheur mourant semble avoir une efficacité bien aléatoire, puisque l'on ajoute que Dieu seul sait ce qu'il fera de ces *lapsi* ainsi secourus : « *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera* » (xxx, 8).

A Rome donc pas d'imposition des mains pour les *lapsi,* mais seulement l'eucharistie : de plus, en donnant l'eucharistie, on entend ne préjuger pas la sentence de Dieu.

La communion n'a pas pour effet de remettre les

péchés, elle ne supplée pas la rémission : cet octroi de l'eucharistie atteste donc que l'on suppose le pécheur déjà purifié par la contrition et la satisfaction dont il a donné des marques. — Ainsi entendrons-nous le cas rapporté par Denys d'Alexandrie et qui date de la persécution de Dèce, le cas de ce saint homme d'Alexandrie qui avait failli durant la persécution. Depuis sa chute, « à maintes reprises il avait supplié, mais personne ne l'avait écouté, car il avait sacrifié ». Il tomba malade et demeura trois jours sans voix, sans connaissance; mais le quatrième jour il reprit ses sens, et, s'adressant à son petit-fils, il lui commanda d'aller chercher quelqu'un des prêtres. Remarquons qu'il ne pouvait être question de l'évêque, car l'évêque d'Alexandrie saint Denys, comme saint Cyprien, avait quitté la ville. L'enfant courut en hâte quérir le prêtre : c'était la nuit et ce prêtre était malade, il ne pouvait aller vers le moribond. « Mais, dit saint Denys, l'ordre avait été donné par moi que pour les mourants, s'ils sollicitaient [la réconciliation] et surtout si antérieurement ils se trouvaient l'avoir sollicitée, [il fallait] les absoudre, afin qu'ils mourussent pleins d'espérance [1]. » Le prêtre donc confia à l'enfant l'eucharistie pour l'administrer au moribond, et celui-ci après avoir communié rendit le dernier soupir. Saint Denys conclut en disant : « Il avait vécu juste assez pour être absous, et, sa faute étant remise, pour être réconcilié en vertu des bonnes actions par lui accomplies. » — Nous ignorons comment l'École explique le cas de Sérapion, c'est le

1. Euseb. *H. E.* vi, 44, 4 : ἐντολῆς ὑπ' ἐμοῦ δεδομένης τοῦς ἀπαλλαττομένους ...ἀφίεσθαι ἵν' εὐέλπιδες ἀπαλλάττωνται. Cf. Cyprian. *Epist.* viii, 3 et lv, 13, sur l'emploi du mot *subvenire*.

nom de ce failli, mais il est clair que Sérapion n'a pas eu à son dernier moment l'imposition des mains du prêtre : son péché a été cependant tenu pour expié, et l'eucharistie lui a été administrée comme gage de cette expiation.

On est donc, en 250, bien divisé sur le traitement des *lapsi* en danger de mort : à Carthage, on leur impose les mains, on les communie, ils sont tenus pour absous par Dieu ; à Alexandrie, on les communie, ils sont tenus pour absous par Dieu ; à Rome, on les communie, sans préjuger la sentence de Dieu. Mais, et ceci est le point capital, ni à Carthage, ni à Alexandrie, ni à Rome, on n'abandonne les *lapsi*.

A Rome, on veut que, en dehors du péril immédiat de mort, les *lapsi* fournissent une longue épreuve pénitentielle. On témoigne être beaucoup plus surpris qu'à Carthage de l'insistance des *lapsi :* on ne comprend pas qu'ils soient si pressants, « *tam urgenter* », après une faute si énorme, « *tam ingenti et immenso crimine* », non pas à solliciter, mais bien à s'attribuer la paix, comme si elle leur était déjà acquise dans les cieux.

Les Romains n'admettent pas que les martyrs aient le pouvoir d'accorder la paix aux faillis. Ils y voient une prétention contraire à l'Évangile. Ils en font une critique rigoureuse, pénétrante et bien plus directe que ne faisait Cyprien à Carthage. Du moment, disent-ils, que les martyrs renvoient les *lapsi* à l'évêque, c'est donc qu'ils n'ont point le pouvoir de leur rendre eux-mêmes la communion. « *Dum ad episcopum illos remittunt... consulendum putaverunt; et dum illis non ipsi communicant, euangelicae legis illibatam sinceritatem custodiendam iudicaverunt* »

(XXXVI, 2). Calliste avait, trente ans plus tôt, reconnu aux martyrs le pouvoir de relever l'adultère de son péché. Les Romains semblent avoir oublié cette prérogative, ils s'expriment comme si les martyrs n'en avaient aucune. Manifestement, une réaction s'est produite à Rome qui a supprimé les dispositions transitoires, concernant les martyrs, édictées par Calliste [1].

*
* *

La persécution prit fin. Le 5 mars 251, le clergé romain donna un successeur à Fabien, le pape Cornelius. Peu après Pâques, qui tombait le 23 mars, Cyprien rentra à Carthage, et, dans les premiers jours d'avril, ouvrit le concile de la province d'Afrique.

Les actes de ce concile n'existent plus, mais on connaît, grâce à la correspondance de saint Cyprien, les décisions prises, particulièrement celles qui concernèrent les faillis. On sait que les évêques présents étaient en grand nombre; que l'on discuta les arguments scripturaires qui pouvaient être produits pour et contre, sur la question; que les évêques mirent du temps à tomber d'accord; mais que, tout bien pesé, et considérant la miséricorde et la bonté de Dieu, l'assemblée se résolut pour une décision tempérée, modérée [2].

1. Voyez l'*Epistul.* XXI, où Celerinus, un confesseur romain, demande à Lucien, confesseur carthaginois, un billet de communion pour deux Romaines qui à Rome même ont sacrifié. Dans l'*Epistul.* XXX, 4, Novatien marque que les confesseurs romains ont repoussé toute demande des *lapsi* : « ... severitatem euangelicae disciplinae protulerunt et illicitas petitiones ab ecclesiae pudore revocarunt. » Cf. E. W. Benson, *Cyprian* (Londres 1898), p. 100.

2. *Epistul.* LV, 6 : « ... copiosus episcoporum numerus... In unum convenimus, et scripturis diu ex utraque parte prolatis, temperamen-

Premièrement, on ne prendrait pas de mesure générale, mais on examinerait le cas de chaque failli en particulier.

Secondement, on ne refuserait pas aux *lapsi* l'espoir de la réconciliation, de peur que par désespoir ils ne défaillissent davantage, et, voyant l'Église fermée, ne retournassent au paganisme; mais la sévérité de l'Évangile serait maintenue, on ne les admettrait pas prématurément à la communion.

Troisièmement, les *libellatici* seraient réconciliés un à un, suivant la gravité de leur faute; mais les *sacrificati* ne seraient secourus qu'à l'heure de la mort[1]. Le concile de Carthage se sert comme les Romains du terme *subveniri;* on secourra ces apostats, il n'est pas dit qu'on les réconcilie, qu'on leur remet leur faute. On dit même expressément qu'on

tum salubri moderatione libravimus. » *Epistul.* LIV, 3 : « ... nos tem peramentum tenentes, et libram Domini contemplantes, et Dei patris pietatem ac misericordiam cogitantes, diu multumque tractatu inter nos habito, iusta moderatione agenda libravimus. »

1. *Epistul.* LV, 13 : « Nec tu existimes, frater carissime, sicut quibusdam videtur, libellaticos cum sacrificatis aequari oportere. » Dans le *De lapsis*, 28, Cyprien parle des chrétiens qui ne sont ni *sacrificati*, ni *libellatici*, mais qui « tamen de hoc vel cogitaverunt » : ils ont eu la pensée de succomber, ils ont failli en pensée. Ceux-là « hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant. » Voyez *Epistul.* LVIII, 15, comment saint Cyprien décrit l'application par lui faite des règles édictées par le concile. Les faillis, dit-il, « remeant cotidie atque ad ecclesiam pulsant, nobis tamen... sollicite examinantibus qui recipi et admitti ad ecclesiam debeant. Quibusdam enim ita aut crimina sua obsistunt, aut fratres obstinate et firmiter reniituntur, ut recipi omnino non possint cum scandalo et periculo plurimorum. » — Toute la suite serait à citer, pour définir la nature de l'intervention des fidèles dans l'admission ou la non-admission du failli : « Vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patiantur admitti », etc. Cyprien fait violence à la sévérité de l'opinion : « Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis : etiam quae in Deum commissa sunt non pleno iudicio religionis examino. »

ne préjuge pas le jugement de Dieu : « *Neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo quo minus si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum* » (LV, 18). Le concile de Carthage est moins libéral que ne l'était Cyprien ou Denys : il adopte, au moins pour les *sacrificati*, le rigorisme romain.

Quatrièmement, les *lapsi* qui se refuseraient à faire pénitence et à passer par l'exomologèse, n'auraient aucun espoir d'être réconciliés, pas même à l'article de la mort, parce que ce n'est pas le regret de leur faute, mais la peur de la mort qui les conduirait alors à solliciter la paix (LV, 23).

On peut, par conjecture, restituer ainsi les canons du concile de Carthage :

[Placuit ut] examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum.

[Placuit ut] non in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, nec tamen rursus censura euangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent, sed traheretur diu paenitentia, et rogaretur dolenter paterna clementia.

Placuit examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri.

Paenitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis.

Il est très significatif que les décisions du concile ne font aucune mention d'aucune prérogative des martyrs. On peut même dire que chacun des canons ci-dessus contient une négation de la valeur de cette

prérogative. On examinera le cas de chaque failli : on tient donc le billet de communion pour nul. On fera durer la pénitence et on imposera l'exomologèse : les martyrs ne dispensent donc de rien. Les *sacrificati* seront astreints à la pénitence perpétuelle, les *libellatici* à une pénitence temporaire : les martyrs prétendaient rendre la communion sans aucun délai. Les faillis qui ne feront aucune pénitence, ceux donc qui croiront à la validité de la paix octroyée par les martyrs, sont excommuniés à perpétuité. En somme, les martyrs ne sont pas nommés, mais leur prérogative est supprimée. Et en cela le concile de Carthage adopte l'attitude romaine.

Le concile affirme le principe de la sévérité évangélique, « *censura divina* ». C'est une allusion au texte évangélique : *Qui me negaverit, et ego negabo eum* (Luc, XII, 9). L'apostasie est donc de ce chef une faute irrémissible ou réservée à Dieu. Mais il affirme aussi que cette sévérité ne doit pas supprimer l'espoir de la réconciliation : même dans ce cas, on pourra faire pénitence. De même que l'adultère a été remis du temps de Calliste, de même l'apostasie est maintenant remise. Saint Cyprien rappelle le précédent qu'il convenait bien, en effet, que quelqu'un rappelât, celui de la communion jadis rendue aux fidèles tombés dans la fornication. Cette indulgence jadis accordée subsiste toujours : « *Nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur* » (LV, 20). Si l'Église réconcilie l'adultère après une pénitence temporaire, pourquoi ne réconcilierait-elle pas semblablement les *lapsi?* Les arguments scripturaires qui plaident l'indulgence en faveur des premiers ne sont pas moins probants en faveur des seconds (22-

23). S'il ne s'agit que des *libellatici*, est-ce que leur péché n'est pas moindre que celui des adultères ou des fornicateurs? « *Multo et gravior et peior moechi quam libellatici causa* » (26). Pour toutes ces raisons, l'apostasie ou l'idolâtrie ne sera plus un cas réservé. Le concile de Carthage rejoint ici le décret de Calliste, et, du même coup, il pose le principe contre lequel le rigorisme outrancier de Novatien va s'élever : ici proprement est le nœud de la crise novatienne.

Le concile eut à s'occuper des *lapsi* qui appartenaient au clergé. On ne pouvait laisser sans sanction la faute des clercs, ne fussent-ils que libellatiques; mais ici leur déposition s'imposait. Les clercs coupables pourraient être admis à la pénitence, mais ils cesseraient de faire partie du clergé : « *Eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi* » (LXVII, 6). De pareils hommes ne sauraient, en effet, ni présider l'Église du Christ, ni offrir des sacrifices à Dieu. Cette décision, qui fut prise par le concile de Carthage et prise aussi par « tous les évêques dans le monde entier » (*ibid.*), n'avait rien d'une nouveauté, car la faute était publique et entraînait la déposition (LIX, 10). Une fois déposés, les clercs rentraient dans la condition commune des laïques et pouvaient faire pénitence comme eux, mais sans espoir de récupérer la fonction de leur cléricature[1]. Cyprien

1. EUSEB. *H. E.* VI, 43, 10, cite la lettre du pape Cornelius à Fabios, évêque d'Antioche, où est rapporté le cas d'un des évêques qui avaient sacré Novatien. « Peu après sa faute, il revint à l'Église, gémissant καὶ ἐξομολογούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἁμάρτημα, et nous le communiâmes à titre de laïque (ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν λαϊκῷ), tout le peuple présent nous en ayant prié ». Cf. CYPRIAN. *Epistul.* LXVII, 6, où est mentionné

parle d'un évêque libellatique et qui, de plus, étant tombé malade, avait « blasphémé contre Dieu » : pressé par sa conscience, il déposa l'épiscopat pour faire pénitence, heureux de reconquérir la communion, ne fût-ce qu'au titre de laïque : « ... *episcopatum ... sponte deponens ad agendam paenitentiam, ... satis gratulans si sibi vel laico communicare contingeret* » (LXVII, 6). Les évêques, prêtres, diacres, dès l'instant qu'ils étaient des *lapsi*, étaient déchus de leur ordre, et ainsi ne créaient pas une catégorie spéciale de *lapsi*, mais rentraient dans le droit commun[1].

Les évêques d'Afrique en usant de cette large indulgence envers les apostats à qui l'Église avait été jusque-là si sévère, pliaient la rigueur ancienne à des nécessités jusque-là imprévues, et ils étaient les premiers à s'en rendre compte. Saint Cyprien, avec une conscience supérieure de la finalité de l'Église, concevait le devoir épiscopal en fonction du salut des âmes : « *Conscientiae nostrae convenit, frater*, écrivait-il au pape Cornelius, *dare operam ne quis culpa nostra de Ecclesia pereat : si autem quis ultro et crimine suo perierit, et paenitentiam agere atque ad Ecclesiam redire noluerit, nos die iudicii inculpatos futuros qui consulimus sanitati*[2]. » Ces deux derniers mots exprimaient l'âme même de l'Église admirablement.

un décret du pape Cornelius interdisant aux *lapsi* l'accès de la cléricature : « [... decrevit] eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam iussi admitti, ab ordinatione autem cieri atque sacerdotali honore prohiberi ».

1. *Epistul.* LV, 11.
2. *Epistul.* LVIII, 8. Cf. LV, 7.

*
* *

Le concile de Carthage, qui s'était ouvert au début d'avril 251, fut clos en juin. Les résolutions qui y avaient été votées furent communiquées à tous les évêques des grands sièges, à Rome, à Antioche, notamment.

Pendant ce temps, la cabale des confesseurs, matée à Carthage, portait sur Rome tout son effort. Nous avons noté comment à Carthage elle était ralliée autour de quelques prêtres, dont le leader s'appelait Novatus. Ces prêtres étaient ceux qui avaient entrepris de rendre la communion aux *lapsi* sur le simple vu du billet de communion délivré par les martyrs : on sait avec quelle énergie Cyprien les avait condamnés, et le concile de Carthage après lui. Le dossier de Novatus était fort chargé, dès avant que s'ouvrît l'affaire des *lapsi;* son caractère, sa violence, son avarice, des faits plus graves, avaient motivé une enquête que l'ouverture de la persécution interrompit: Cyprien (LII, 2) le représente comme une sorte de Catilina ecclésiastique. Impuissant à Carthage, il passa la mer et survint à Rome pendant la vacance du siège, au moment où Novatien était le prêtre le plus marquant et vraisemblablement le plus ambitieux du presbytérat romain.

Novatus s'attacha à Novatien comme à quelqu'un à qui le siège de Rome devait échoir. Mais l'élection s'étant faite, Cornelius en sortit évêque de Rome (5 mars 251). Novatus, pourtant, ne désespérant pas de gagner à Rome la partie perdue à Carthage, détermina ou aida Novatien à attaquer en nullité l'élection

de Cornelius. Cinq prêtres romains (sur quarante-six) se joignirent à Novatien, et avec eux une partie du peuple et surtout des confesseurs romains. L'intrigue ainsi présentée aurait été une compétition de personnes; on lui donna plus de prise sur l'opinion, en la transformant en une question de principes, et le Novatianisme naquit.

Le nom de l'Évangile, le mot de toutes les oppositions contre l'Église, fut le mot d'ordre du parti : les sectateurs de Novatien se proclament modestement « *assertores Euangelii et Christi* » (XLIV, 3). Nous avons marqué le sens spécial du mot évangile, ici, et comment il est une allusion au texte évangélique qui est évidemment le plus dur contre les apostats[1]. Car le parti de Novatien se donne pour doctrine de protester contre la réconciliation des *lapsi*. Notons bien que, à l'origine, le Novatianisme ne pose la question que des *lapsi*. Saint Cyprien reproche à Novatien de garder dans son entourage des adultères et des fornicateurs, et ce pourrait être simplement une allusion à la moralité de tel ou tel de ses partisans, Novatus par exemple; toutefois saint Cyprien insiste trop sur le fait, il en tire un argument *a fortiori;* on a là une preuve que Novatien admet la discipline déjà ancienne qui permet de remettre aux adultères leur faute (LV, 26). Le point précis de l'opposition doctrinale de Novatien est dans le refus de « communier avec les idolâtres » (27). On a relevé que, à Carthage, Novatus admettait les *lapsi* à la communion, malgré l'évêque

1. Sur l'usage que faisaient de ce texte Novatien et son parti, voyez le pseudo-Cyprien (est-ce le pape Sixtus II ? 257-258), *Ad Novatianum*, 8 et 12. On lit dans ce dernier passage : « Novatiane, desine unius capituli praescriptione terrere... »

et sur la seule présentation du billet d'un martyr, tandis que, à Rome, Novatien s'oppose à la réconciliation des *lapsi*. On en a conclu que le parti novatien avait passé du pour au contre, et qu'en cela il montrait bien que la doctrine était pour lui un simple prétexte politique. Cela est vrai de Novatus, un brouillon méprisable; mais on ne peut le dire sans restriction de Novatien. La lettre, qu'il écrivit à Cyprien au nom du clergé romain pendant la vacance du siège, est empreinte de rigorisme assez pour que l'on puisse faire à Novatien l'honneur de lui reconnaître une conviction profonde [1]. Il y témoigne qu'il inclinait vers la sévérité dans laquelle il voyait la vieille discipline, et qu'il entendait imposer aux *lapsi* une pénitence prolongée, encore que cette pénitence ne fût point sans rémission à l'article de la mort. Mais, et saint Cyprien le donne clairement à entendre, Novatien poussa ensuite la rigueur beaucoup plus loin : tout en ne cessant pas de reconnaître une valeur satisfactoire à la repentance du failli, il refusa à l'Église le pouvoir de le réconcilier jamais. N'y a-t-il pas quelque lien entre ce rigorisme et celui qui se manifeste à Rome avant l'élection de Cornelius?

Quelle cruauté, dit saint Cyprien, de dire à nos frères : Lamente-toi, fonds en larmes, gémis jours et nuits, travaille à laver ta faute, mais après tant d'expiation tu mourras hors de l'Église (*extra ecclesiam post omnia ista morieris*) : qui ne serait jeté

1. *Epistul.* XXX, 2 : « Quid magis aut in pace tam aptum aut in bello persecutionis tam necessarium, quam debitam severitatem divini rigoris tenere? quam qui remiserit, instabili rerum cursu erret semper necesse est... Nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est... sed antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua... » Cf. *ibid.* 4 et 6.

dans le désespoir par un pareil langage? L'auteur anonyme du traité *Ad Novatianum*, qui est un contemporain du schisme de Novatien, reproche à Novatien de refuser aux *lapsi* toute réconciliation [1]. Eusèbe, qui paraît reproduire des expressions du temps, témoigne que Novatien enseignait « qu'il n'y avait pas d'espoir de salut pour eux [les *lapsi*], quand même ils accompliraient tout ce qui constitue une pénitence sincère et une parfaite exomologèse [2] ». Tous ces témoignages établissent bien que la question posée à Rome était de savoir si l'apostasie devait continuer à être un cas réservé à Dieu ou si l'Église pouvait relever l'apostat : la question était quelque peu différente de celle qui avait été posée à Carthage.

Mais Rome et Carthage allaient abonder dans le même sens. Le concile romain fut imposant par le nombre des évêques qui y parurent et qui fut de soixante : le nombre des prêtres et des diacres fut plus grand encore. Novatien, rapporte Eusèbe, fut rejeté de l'Église et avec lui tous ceux qui avaient embrassé son opinion inhumaine ; quant aux faillis, on déclara qu'il fallait les soigner et les guérir avec les remèdes de la pénitence [3]. Cyprien précise, car il exprime que les résolutions de Carthage en ce qui concerne les *lapsi* furent adoptées par le concile de Rome, marquant en cela l'antériorité et l'influence du concile de Carthage : « *Super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum pluri-*

1. *Ad Novatianum*, 12 : « Novatiane, nullam spem pacis ac miseri cordiae habere lapsos praedicas ». *Ibid.* 13 : « [dicit] quod paenitentia lapsorum vana nec possit eis proficere ad salutem. »
2. *H. E.* VI, 43, 1.
3. *Ibid.* 2. Cf. CYPRIAN. *Epistul.* LXVIII, 5.

mis coepiscopis habito concilio in eamdem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit » (LV, 6). Cette sentence unique avait eu deux effets opposés, à Carthage de supprimer l'indulgence inconditionnée et tumultuaire des martyrs, à Rome de réduire le rigorisme intransigeant des Novatiens. Mais, des deux côtés ensemble, c'était en définitive la discipline consacrée par Calliste qui triomphait. Une fois de plus le traitement des pécheurs se tempérait de miséricorde.

*
* *

De toutes les Églises du monde on adhéra à la décision de Cyprien et de Cornelius : l'Afrique et l'Italie étaient acquises, l'Égypte suivit avec Denys d'Alexandrie. Novatien, en se faisant ordonner évêque intrus de Rome, en dépit de la régularité de l'élection de Cornelius, et en travaillant par des émissaires à surprendre la bonne foi des évêques lointains. se disqualifia. En 254, Cyprien, écrivant au pape Étienne, pouvait se flatter d'avoir fait condamner Novatien une seconde fois, c'est-à-dire comme intrus, par tous les évêques du monde, « *Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento* » (LXVIII, 2). Pourtant, cette unanimité n'alla pas sans hésitations ni défections, et, si vrai qu'il soit que le schisme de Novatien s'est fait sur une question de personne, on n'en doit pas moins reconnaître que l'éternel conflit de la morale rigoriste et de la morale relâchée y eut une part plus grande.

En Gaule, par exemple, tandis que l'évêque de

Lyon, Faustinus, était fermement rallié aux principes de Cyprien et de Cornelius, l'évêque d'Arles, Marcianus, fut réfractaire et ne céda pas, sans qu'on puisse dire qu'il ait eu aucun intérêt commun avec Novatien. Cyprien, comme s'il avait eu mission de veiller à la soumission de tous, écrivit au pape Étienne et le mit positivement en demeure de déposer Marcianus, sur cette unique raison qu'il refusait de réconcilier les *lapsi* [1]. Le principe de l'indulgence était proclamé par Cyprien « vérité de l'Église catholique », le rigorisme « une dureté inavouable de la présomption hérétique ». Nous voilà loin du temps où, au jugement de Cyprien lui-même, les évêques étaient excusables de se refuser à réconcilier les adultères pénitents !

En Égypte, l'évêque d'Alexandrie, Denys, répugnait autant que Cyprien au rigorisme ; il voyait dans la doctrine novatienne du refus de réconciliation une impiété blasphématoire contre Dieu, contre Jésus-Christ, contre le baptême, contre le Saint-Esprit [2]. Il organisa la réconciliation des *lapsi* sur les mêmes bases que Cyprien et Cornelius. Mais à Antioche, l'évêque Fabios était opposé à cette réconciliation, en dépit des pressantes instances que lui adressèrent Cornelius et Denys : il mourut au moment où il réunissait un concile de tout l'Orient pour décider de l'attitude à prendre. Son successeur, Démétrien, put du moins tenir le concile, et l'unité se fit

1. *Epistul.* LXVIII, 1 : « ... a catholicae ecclesiae veritate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit, tenens haereticae praesumptionis durissimam pravitatem, ut servis Dei paenitentibus et dolentibus ... subsidia cludantur, ... sed sine spe pacis et communicationis... proiciantur. »

2. EUSEB. *H. E.* VII, 8.

en Orient contre le Novatianisme : Antioche, Césarée, Jérusalem, Tyr, Laodicée, la Cilicie, la Cappadoce, le Pont, la Bithynie, la Mésopotamie, l'Arabie, au témoignage de Denys d'Alexandrie, ne partagèrent pas les hésitations de Fabios [1].

De même, il se rencontra dans les Églises les éléments d'un schisme, que toutes les intrigues des partisans de Novatien n'auraient pas réussi à provoquer, s'il n'avait trouvé sa raison d'être dans un puritanisme latent. Ces éléments formèrent des Églises organisées, chacune avec un évêque, un clergé, des édifices, des cimetières; et ces Églises durèrent. En 326, une loi de Constantin leur reconnaît une existence légale. En 412 seulement, saint Cyrille est assez fort pour les fermer à Alexandrie; en 422, le pape Célestin prend la même mesure à Rome; mais à Constantinople, les Novatiens maintiennent longtemps encore leur culte, leur clergé, et surtout leur prestige qui est grand dans la haute société. L'extension des Églises novatiennes dans le monde romain a été extrême : au ve siècle, on en trouve encore en Afrique, en Égypte, en Italie, en Espagne, dans les Gaules, dans les diverses provinces de l'Asie Mineure, particulièrement en Cappadoce, dans le Pont, en Bithynie et en Phrygie. Sur la fin du vi^e siècle, Euloge d'Alexandrie écrit contre les Novatiens un gros traité de controverse. Au ive siècle et au ve, ils font figure de vieux catholiques : ils ne se laissent pénétrer ni par les hérésies dissidentes, ni par les développements catholiques. L'arianisme ne les entame pas, mais ils refusent obs-

1. *Ibid.* 5, 1 2.

tinément toutes les avances des catholiques étonnés de voir cette répugnance chez des chrétiens dont le symbole est parfaitement catholique.

On raconte que Constantin aurait invité un évêque novatien, peut-être l'évêque novatien de Nicée, à se présenter devant le concile de Nicée. Le symbole lui aurait été communiqué que les évêques venaient de souscrire, et aussi la décision concernant la Pâque, et Constantin lui aurait demandé s'il était disposé à accepter le sentiment du concile. Le prélat novatien aurait répondu : « Le concile, prince, n'a défini rien de nouveau : car ce qu'il a défini sur la foi et sur la Pâque, je le tiens de la tradition qui remonte à l'origine et aux temps apostoliques. » Comme Constantin lui demandait alors pourquoi il refusait de s'unir aux catholiques, le Novatien rappela « ce qui s'était passé sous Dèce au temps de la persécution, et la rigueur du canon qui défend de recevoir à la participation aux divins mystères quiconque après le baptême a commis une des fautes que les divines Écritures appellent mortelles : s'il faut exhorter ces pécheurs à la pénitence, ils ne peuvent espérer leur pardon des évêques, mais de Dieu qui seul peut pardonner les péchés ». Constantin, bon interprète du sentiment catholique, lui aurait répondu ironiquement : « Prends une échelle, et monte au ciel tout seul [1]. »

Cette anecdote exprime au mieux le novatianisme tel qu'il fut une fois qu'il devint l'antithèse du catholicisme sur un article, un seul, celui de la pénitence. La question des *lapsi* du temps de Dèce s'é-

1. Socrat. *H. E.* I, 10. Cf. Tillemont, *Histoire eccl.*, t. III, p. 471 et suiv.

largit : le principe même est mis en cause du pardon des péchés graves par le ministère des évêques. Tout ce que nous avons trouvé d'opposition à ce principe chez Tertullien, chez le Philosophouméniste, chez Origène, s'est, à l'occasion de Novatien, systématisé dans une négation et dans un schisme. Le janséniste Tillemont écrit de Novatien : « Il ne se contentoit pas de dire que l'Église ne devoit pas accorder le pardon aux pécheurs, de peur qu'ils ne méprisassent leurs fautes, et n'y retombassent; mais il soutenoit que l'Église n'avoit pas le pouvoir de remettre les péchez mortels. Au moins c'est ce que disent saint Pacien et saint Augustin, attribuant peut-être à Novatien ce que ses disciples ont ajouté à ses erreurs. Car il ne paroist point que saint Cyprien, et l'ancien auteur qui a écrit contre Novatien, aient sceu qu'il fust tombé dans celle-ci. » Rien n'est plus juste. Pacien, qui fut évêque de Barcelone entre 360 et 390, ramène le Novatianisme à trois maximes : « *Quod post baptismum paenitere non liceat*, *quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit*, *immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.* » Dans la réfutation qu'il institue de ces trois maximes, il s'applique à établir que le pouvoir de l'Église est exercé par les évêques, car cette déduction est très explicitement contredite par le Novatien qu'il combat : « *An remitti peccatum ab episcopis possit.* » Pacien explique que l'évêque, soit qu'il baptise, soit qu'il impose la pénitence, soit qu'il accorde le pardon au pénitent, ne fait rien qu'au nom du Christ : « *Id non meo iure*, *sed Domini.* » Il exerce en pardonnant un pouvoir divin, mais un pouvoir qui est moins extraordinaire que celui qu'il exerce en baptisant : « *Si*

lavacri et chrismatis potestas, maiorum et longe charismatum, ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi [1]. » En Italie, le Novatianisme ne se présente pas autrement, si nous en jugeons sur le *Contra Novatianum* qui se lit dans les *Quaestiones ex V. et N. Testamento* du pseudo-Augustin. Le Novatianisme s'y montre refusant tout pardon à l'adultère, aussi bien qu'à l'idolâtre : il permet, à vrai dire, de faire pénitence, mais il ne croit pas pouvoir pardonner, puisque Dieu est l'offensé : « *Crimen ab eo remittendum est in quem admissum est.* » A quoi le catholique répond que Dieu a délégué ce droit : « *Hoc enim concessum est iuri ecclesiastico ab auctore, ut et paenitentiam det et post paenitentiam recipiat* [2]. » On voit si les catholiques affirment nettement le droit divin de pardonner. — En Italie encore et à la même époque que l'auteur que nous venons de citer, saint Ambroise reproche pareillement aux Novatiens de dire qu'il faut refuser de rendre la communion aux *lapsi* et aussi bien à tous les pécheurs, sous prétexte qu'à Dieu est réservé le droit de pardonner. Ce droit divin est délégué par Dieu aux évêques, aux évêques seuls : « *Ius enim hoc solis permissum sacerdotibus est : recte igitur hoc Ecclesia vindicat quae veros sacerdotes habet : haeresis vindicare non potest quae sacerdotes Dei non habet* [3]. » Et comme faisait Pacien, Ambroise demande pourquoi les évêques, qui par le baptême remettent tous les péchés, n'auraient pas un pouvoir égal par la pénitence? « *Cur baptizatis,*

1. Pacian. *Epistul.* I, 6; III, 1, 5, 7.
2. Migne, *P. L.* t. XXXV, col. 2305, 2307, 2310.
3. Ambros. *De paenit.* I, 7.

si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est : quid interest utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est[1]. » — En Afrique, mêmes affirmations chez saint Augustin : les Novatiens nient que l'Église de Dieu puisse remettre tous les péchés, malheureux qui ne voient pas la pierre qu'est Pierre et qui refusent de croire que les clés du royaume des cieux ont été données à l'Église : « *In Petro petram non intellegunt, et nolunt credere datas Ecclesiae claves regni caelorum*[2] ». — A Constantinople, en 381, saint Grégoire de Nazianze réclame contre Novatien pour l'humanité de l'Évangile et affirme le droit de l'évêque. Quiconque, ayant péché, ne témoigne pas de son repentir, et d'un repentir profond, et d'un changement de vie proportionné à sa faute, « je ne le reçois pas », dit saint Grégoire. Et il ajoute que le pécheur qu'il reçoit est par lui mis à part du troupeau, c'est l'exomologèse [3].

Donc, et dans la forme la plus universelle et la plus durable, le schisme novatien par son opposition contribua à mettre en valeur le droit que revendiquait l'épiscopat catholique de donner aux pécheurs coupables d'apostasie aussi bien que de fornication le pardon, qui, un temps, avait été réservé à Dieu seul. On a dit de la réconciliation accordée aux *lapsi* par l'épiscopat contemporain de Cornelius, que c'était une mesure temporaire « destinée à liquider une situation

1. *Id.* I, 36.
2. AUGUSTIN. *De agone christ.* 31.
3. GREGOR. *Orat.* XXXIX, 19 : ... οὐδὲ ἐγὼ δέχομαι... καὶ ὅταν δέξωμαι, τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς ἀπονέμω χώραν.

anormale », et qu'elle ne fit pas brèche directement aux règles solennelles de la pénitence ecclésiastique, témoin les canons du concile d'Elvire (*a.* 306) qui refusent la réconciliation aux *lapsi.* A nos yeux, au contraire, le concile d'Elvire témoigne que le droit divin revendiqué par l'épiscopat de réconcilier tout pécheur une fois, était acquis et reconnu, alors même que, dans certaines circonstances, l'épiscopat décidait de priver certains pécheurs de tout recours à ce pouvoir divin de l'évêque. Il est sûr, et tous les faits que nous avons produits le montrent clairement, que l'épiscopat usait de son pouvoir de réconcilier dans une mesure qui variait selon que l'exigeait l'intérêt spirituel et moral des fidèles. Deux papes contemporains du concile d'Elvire confirment notre induction. L'épitaphe damasienne du pape Marcel († 309) le représente comme ayant suspendu l'exercice de la réconciliation des *lapsi*, au lendemain de la persécution de Dioclétien, et comme ayant par cette mesure soulevé dans son Église la plus violente opposition :

> Veridicus rector, lapsos quia crimina flere
> praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus :
> hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
> seditio, caedes : solvuntur faedera pacis.

Avec M. de Rossi et Mgr Duchesne, nous croyons que de ces vers de Damase il résulte que le pape Marcel eut à lutter contre une cabale de *lapsi;* mais rien ne dit que ces *lapsi* aient voulu forcer l'Église romaine à les réunir à la communion sans qu'ils se fussent soumis au préalable à une expiation pénitentielle, car pareille sommation en 308 eût été un ana-

chronisme, la loi qui s'y opposait étant posée et acceptée depuis le pape Cornelius. Il est donc plus vraisemblable que le pape Marcel voulut imposer une satisfaction plus longue, sinon aussi sévère que celle qu'imposait le concile d'Elvire. De là l'émotion et la colère des *lapsi*.

Leur opposition durait encore sous le pontificat du successeur de Marcel, le pape Eusèbe. L'épitaphe damasienne d'Eusèbe donne un nom, inconnu d'ailleurs, qui paraît être le nom du chef de ce violent parti des *lapsi* :

> Heraclius vetuit lapsos peccata dolere.

L'épitaphe continue, en décrivant la sédition contemporaine d'Eusèbe avec les mêmes termes qui avaient servi à décrire celle du temps de Marcel :

> Eusebius miseros docuit sua crimina flere :
> scinditur in partes populus gliscente furore :
> seditio, caedes, bellum, discordia, lites !

Ensemble Heraclius et Eusèbe sont exilés, ce qui donne une idée de l'importance du personnage qu'était Heraclius et de la discorde soulevée par lui [1].

Qu'est-ce à dire sinon que le pouvoir des clés est aux mains des évêques, mais que les évêques l'administrent comme un droit de grâce, que l'on ménage, que l'on conditionne, que l'on peut même suspendre? Il est aux mains des évêques, comme un pouvoir souverain : l'intervention des martyrs, qui un temps avait entamé cette souveraineté, et que le pape Calliste avait pour un temps ratifiée, est depuis Corne-

1. De Rossi, *Roma sott.* t. II, p. 201-205. Duchesne, *Liber pontif.* t. I, p. 166 et 167.

lius exclue. Il est souverain : la réserve qui avait interdit aux adultères d'en bénificier a été levée au temps de Calliste ; la réserve qui excluait encore les *lapsi* est, de même, en principe et en fait, levée au temps de Cornelius. La procédure qui conditionne l'exercice du pouvoir épiscopal des clés apparaît dans ses actes distincts : la conversion ou pénitence, l'exomologèse, l'imposition des mains. Ce geste, qui réconcilie en dernière instance le pécheur et lui rend la *communicatio ecclesiastica*, apparaît très nettement formé[1] : il est le geste de l'évêque ; mais, sauf les cas de mort prochaine du pécheur, tout le presbyterium y est associé, comme il convient à un acte solennel de l'Église, à un acte aussi solennel que le baptême.

1. Ce même geste est indiqué pour la réconciliation des hérétiques : « [Eusebius] hic haereticos invenit in urbe Roma, quos ad manum impositionis [*sic*] reconciliavit. » *Liber pont.* t. I, p. 167. Cf. la note de Mgr Duchesne, *in loc.*, qui assimile, il est vrai, cette imposition de mains à celle de la confirmation.

IV

PÉNITENCIERS ET PÉNITENTS

(IVe-Ve siècle)

Un fait ressort clairement de l'enquête que nous avons poursuivie, c'est que le ministre ordinaire de la pénitence est jusqu'ici l'évêque. Ce fait ne surprendra personne, si l'on veut bien se rappeler que l'évêque, au IIe siècle comme au IIIe, est en chaque Église le *sacerdos* par excellence et quasi unique. Le mot *sacerdos*, qui plus tard, à dater du VIe siècle, a été appliqué aux *presbyteri*, a été d'abord le synonyme d'évêque et ne désigna longtemps que l'évêque. Le baptême est une fonction épiscopale, et, au témoignage de Tertullien, il n'est jamais administré par un prêtre ou par un diacre sans la délégation de l'évêque : « *Dandi quidem [baptismum] habet ius summus sacerdos qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem.* » L'eucharistie est pareillement une fonction épiscopale, et il fut un temps où sans l'évêque on ne devait pas plus célébrer l'eucharistie que le baptême : « *Valida eucharistia habeatur illa, quae sub episcopo peragitur, et sub eo cui ipse concesserit.* » Ainsi s'exprimait

saint Ignace. A Rome, au début du IVe siècle, quand un prêtre célèbre la messe en dehors de la présence de l'évêque, il mêle aux espèces qu'il consacre une portion de pain consacré antérieurement par l'évêque, « *ut oblationes ex consecratu episcopi dirigerentur*[1] ». Si les pouvoirs liturgiques sont ainsi concentrés dans les mains de l'évêque, il n'en saurait aller autrement du pouvoir des clés.

Cette constatation faite et ce jalon posé, nous nous demanderons à quelle époque et dans quelles conditions de simples prêtres ont été associés au ministère proprement épiscopal du pouvoir des clés. La question a une importance grande, parce que, dans la transition de l'ancienne discipline à la discipline des pénitentiels, la création des prêtres pénitenciers détermine l'évolution.

Nous avions abordé cette question déjà dans un mémoire publié en 1894; nous la reprenons ici plus à fond, et sans qu'il soit besoin de noter les corrections que nous apportons à notre étude d'il y a huit ans.

*
* *

Un premier fait à constater est que, à Rome, à la fin du Ve siècle, il existait auprès de certaines basiliques des prêtres chargés des personnes qui sollicitaient le baptême et de celles qui sollicitaient la pénitence. On lit, en effet, dans la notice du pape Simplicius (468-483), au *Liber pontificalis,* que ce pape institua dans les trois basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Paul et de Saint-Laurent, un rôle grâce au-

1. TERTULL. *De baptismo*, 17. IGNAT. *Smyrn.* VIII, 1. *Lib pontificalis* t. I, p. 168.

quel chaque semaine des prêtres se relayaient pour le service des pénitents : « ... *constituit... ebdomadas ut presbiteri manerent propter paenitentes et baptismum* ». Ainsi s'exprime ce que l'on a appelé la seconde édition du *Liber pontificalis*. La première édition, un peu plus explicite, portait ceci : « ... *constituit... ebdomadas ut presbiteri manerent propter baptismum et paenitentiam petentibus*[1] ».

Les trois basiliques susnommées, Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Laurent, sont des basiliques hors les murs. La nouveauté de l'institution du pape Simplicius consiste en ceci qu'il attache des prêtres chargés du ministère des catéchumènes et des pénitents à des basiliques, qui jusque-là, n'étant point dans l'intérieur de la ville de Rome, pouvaient être considérées comme nous considérerions aujourd'hui des sanctuaires sans paroissiens. C'est dire que les églises situées dans l'intérieur de Rome devaient avoir à poste fixe antérieurement au pape Simplicius des prêtres chargés du ministère des catéchumènes et des pénitents.

Et, en effet, toutes les églises qui portaient à Rome le nom de *titres*, — elles étaient au nombre de vingt-cinq, — avaient ceci de distinctif, qu'elles étaient desservies par un clergé attaché à chacune d'elles; ce clergé lui-même avait pour fonction distinctive le soin des catéchumènes et des pénitents. L'institution de cette répartition du clergé entre les vingt-cinq titres est attribuée par le *Liber pontificalis* au pape Marcel (304-309) : le *Liber* marque que l'organisation de ces titres équivalait à démembrer

1. *Lib. pontif.* t. I, p. 219.

l'unité ecclésiastique qu'était Rome, avec son évêque comme chef, et à constituer autant de cercles ou paroisses ou, comme dit le *Liber*, de diocèses : « *Hic* [*Marcellus*]... *XXV titulos in urbe Roma constituit quasi dioceses, propter baptismum et paenitentiam*[1]. »

Il y a identité de langage entre la notice de Marcel et la notice de Simplicius, puisque le rédacteur final est un seul et même rédacteur écrivant pour être compris de lecteurs de la fin du ve siècle ou du commencement du vi^e^. Le ministère baptismal et pénitentiel tel que Simplicius l'organise à Saint-Pierre, à Saint-Paul et à Saint-Laurent, sera donc le même que Marcel a organisé dans les vingt-cinq titres ou paroisses de Rome. Cette supposition est confirmée par ce fait que les prêtres qui, semaine par semaine, exerceront le ministère baptismal et pénitentiel à Saint-Pierre, à Saint-Paul et à Saint-Laurent, sont pris, non point parmi les clercs qui administrent ou desservent ces trois basiliques suburbaines, mais parmi les prêtres des divers titres ou paroisses qui avoisinent la basilique : Saint-Pierre disposera des prêtres de Sainte-Marie du Transtévere, de Saint-Chrysogone, de Sainte-Cécile ; Saint-Paul, de ceux de Sainte-Sabine, de Sainte-Prisque, de Sainte-Balbine, des Saints-Nérée et Achillée ; Saint-Laurent, de ceux de Sainte-Praxède, de Saint-Pierre es Liens. Il y avait donc dans ces titres paroissiaux un clergé chargé du ministère baptismal et pénitentiel.

Si le *Liber* rapproche ainsi ces deux ministères, n'est-ce pas un indice de l'analogie qui les rapproche ? Au baptême solennel dont l'évêque est le minis-

1. *Lib. pontif.* t. I, p. 164.

tre correspond une réconciliation solennelle dont l'évêque est aussi le ministre; mais la préparation des catéchumènes au baptême solennel est un ministère confié en chaque paroisse à des prêtres, et de même la préparation des pénitents à la réconciliation sera un ministère dévolu en chaque paroisse à des prêtres. Telle sera la règle ordinaire, à Rome, abstraction faite des cas de péril de mort, où soit le baptême, soit la réconciliation, devront être administrés en forme non solennelle.

*
* *

Ce ministère pénitentiel resterait pour nous fort obscur, si quelques faits et quelques témoignages ne nous apportaient d'ailleurs de précieux éclaircissements, que nous essaierons de recueillir.

Le plus important, le plus discuté aussi, est le fait rapporté par l'historien Socrates. Socrates, qui écrivit son *Histoire ecclésiastique* à Constantinople aux environs de l'an 440, rapporte que le patriarche de Constantinople Nectaire (381-398), prédécesseur immédiat de saint Jean Chrysostome, supprima l'office des prêtres chargés des pénitents [1]. Socrates place le récit de ce fait sous la mention du consulat de Tatien et de Symmaque (391). A ce moment, dit-il, on décida de supprimer les prêtres qui étaient dans les églises chargés de la pénitence. Il prend occasion du fait pour expliquer l'origine de cet office, lequel, selon lui, remonte au temps où les Novatiens se sont séparés de l'Église sous prétexte « de ne pas vouloir commu-

1. Socrat. *H. E.* v, 19. (*P. G.* t. LXVII, 613 et s. avec les notes de Henri de Valois).

niquer avec les *lapsi* de la persécution de Dèce » : c'est à cette époque, dit-il, que les évêques ont ajouté au « canon ecclésiastique » le prêtre chargé de la pénitence, afin que les fidèles faillis après le baptême fissent l'exomologèse de leurs fautes sous la direction de ce prêtre. Cette institution, poursuit Socrates, entendez l'institution qui consiste à faire fixer par l'évêque (ou le prêtre pénitencier) la satisfaction, cette institution est en vigueur encore dans toutes les églises dissidentes[1] : seuls les catholiques et les novatiens en sont dépourvus, les novatiens parce que dès l'origine ils l'ont repoussée, les catholiques parce qu'ils l'ont supprimée sous Nectaire. Voici, poursuit Socrates, à quelle occasion cette suppression fut décidée.

Une femme de qualité s'adressa au prêtre pénitencier de Constantinople, et pour une part avoua les fautes par elle commises depuis son baptême. Le prêtre intima à la femme de jeûner et de prier afin qu'elle pût montrer, en même temps que son aveu, quelque œuvre de repentance. Mais cette femme, allant plus loin, s'accusa d'une autre faute : elle dit qu'un diacre de l'Église avait partagé sa couche. Cette affirmation fut cause que le diacre fut déposé.

1. Οὗτος ὁ κανὼν κρατεῖ μεχρὶ νῦν ἐν ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι. Par κανών nous croyons qu'il faut entendre, non pas l'institution du prêtre pénitencier, mais l'organisation de la procédure pénitentielle telle qu'elle va être décrite par Socrates. Nous verrons, en effet, que Nectaire supprimera, non le prêtre pénitencier seulement, mais la procédure existante. Nous verrons aussi que la fonction du prêtre pénitencier est attestée à Rome et à Constantinople, au IVe siècle, mais non ailleurs. M. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt* (Leipzig 1898), p. 242, a mis ce fait en lumière pour la discipline pénitentielle des *Constitutions apostoliques*, la discipline de Syrie, qui exclut l'intervention des prêtres, et de même pour la discipline pénitentielle organisée en stations, la discipline de Cappadoce (*ibid.* p. 245 et 252). Nous montrerons plus loin, après Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, t. II (Dusseldorf 1898), p. 68, qu'en Occident, au IVe-Ve siècle, Rome seule a eu des prêtres pénitenciers.

Une vive émotion s'ensuivit dans le public : on s'indigna non seulement du fait, mais de ce que l'Église en recueillait de blasphèmes et de colères. Sur quoi, Eudémon, prêtre de l'Église de Constantinople, alexandrin d'origine, suggéra à Nectaire le conseil de supprimer le prêtre pénitencier, et de permettre à chacun de participer aux saints mystères sur le seul témoignage de sa conscience individuelle [1] : car ainsi seulement l'Église échapperait à tout blasphème. Socrates conclut en nous apprenant qu'il tient ce récit d'Eudémon lui-même.

Ce récit de Socrates, que nous commenterons plus loin, a été obscurci par les interprétations diverses qu'on a voulu en donner, et tout autant par le rapprochement qu'on a voulu faire de ce récit et du récit parallèle qui se lit dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène [2]. On était, jusqu'à ces dernières années, fort indécis sur le point de savoir si Socrates était reproduit par Sozomène, ou si Sozomène était reproduit par Socrates; mais la preuve est maintenant acquise de l'indiscutable dépendance de Sozomène par rapport à Socrates. Sozomène copie, démarque et amplifie Socrates, en le corrigeant ou en l'enrichissant le plus souvent; quelquefois aussi il le copie sans le bien comprendre [3]. Pour l'événement qui nous occupe, le récit de Sozomène est une amplification de celui de Socrates, avec des additions prises

1. Συγχωρῆσαι δὲ ἕκαστον τῷ ἰδίῳ συνειδότι τῶν μυστηρίων μετέχειν. Valois traduit : « Unumquemque pro arbitrio et pro animi sui conscientia ad sacramentorum communionem sineret [Nectarius] accedere. »

2. Sozom. *H. E.* VII, 16 (*P. G.* t. LXVII, 1457 et s.).

3. Qu'il nous soit permis, pour la preuve de cette affirmation, de renvoyer à deux mémoires publiés par nous sur les sources de Sozomène, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII (1898), p. 265 et s., et t. X (1899), p. 128 et s.

ailleurs et dont nous montrerons le bon aloi; mais c'est aussi un démarquage maladroit. Sozomène a copié l'histoire de la dame de qualité qui vient dire ses fautes au prêtre pénitencier et qui reçoit l'ordre de jeûner et de prier. Puis, comprenant mal ou lisant trop vite le texte de Socrates, il imagine que cette femme, demeurant « dans l'église » pour y accomplir la satisfaction imposée, y fut outragée par un diacre. Il n'y a rien de pareil dans Socrates, et cette violence est simplement une violence faite par Sozomène au texte de Socrates qu'il copie. Sozomène n'a pas compris pourquoi l'incident de la dame, du pénitencier et du diacre, tel que le raconte d'une façon abrupte Socrates, avait pu causer une si profonde émotion dans l'Église de Constantinople : il a voulu l'expliquer par un scandale grossier, répugnant, et il a imaginé le diacre souillant une pénitente dans l'église même. Il peut alors parler de l'émotion du peuple à la nouvelle de « cet outrage fait à l'Église », et de la « déconsidération grande qui en rejaillit sur l'ordre ecclésiastique ». Puis il représente Nectaire hésitant longtemps, et finalement se résolvant à déposer le diacre coupable : comme si on avait à hésiter dans un cas si notoire, si prévu, si clair? Puis il rapporte qu'en outre Nectaire supprima l'office du prêtre pénitencier : comme si, soit le prêtre pénitencier en question, soit son office même, eût rien à voir avec l'infortune de cette dame et le crime de ce diacre? C'est purement incohérent. Nous écartons donc le récit de Sozomène, comme un plagiat et une mésinterprétation de Socrates.

Reprenons maintenant une à une les expressions significatives de Socrates.

Un prêtre pénitencier est chargé des pénitents : « Sous ce prêtre ils font exomologèse de leurs fautes », les fautes commises après le baptême. Socrates ne dit pas : τούτῳ τῷ πρεσβυτέρῳ ἐξομολογοῦνται, ce qui impliquerait simplement l'aveu au prêtre. Il dit : ἐπὶ τούτου τοῦ πρεσβυτέρου ἐξομολογοῦνται : et cela implique que, non seulement ils révéleront leurs fautes à ce prêtre, mais encore qu'ils accompliront sous sa direction et sous son contrôle la satisfaction qu'il aura imposée. Valois note sur ces mots que Socrates donne à entendre qu'il s'agit là d'une confession secrète, et non d'une confession faite publiquement en présence de tout le peuple : si nous n'attachons pas d'importance à cette nuance, c'est que la confession publique ne nous préoccupe nullement, n'en ayant trouvé nulle trace dans les textes depuis le IIe siècle. La lettre du pape saint Léon, du 6 mars 459, aux évêques de Campanie, leur interdisant de lire en public la confession écrite des fidèles qui sollicitent la pénitence, suppose que c'est là une innovation desdits évêques ou une singularité de leurs Églises : et cet usage est par le pape taxé assez fortement d'abus et d'usurpation illicite pour que nous soyons sûrs que le sentiment était profond de ce que la confession publique avait de périlleux et d'insolite. Sozomène fait écho à ce sentiment de saint Léon, quand il note tout ce qu'aurait de pénible l'obligation « de divulguer ses fautes comme dans un théâtre devant toute l'assemblée de l'église »[1] ? Mais l'exomologèse comprend et l'aveu du péché et la satisfaction à donner pour le péché : la satisfaction dépend de l'aveu puisqu'elle est

1. Jaffé n° 545. Sozom. *col.* 1460 A.

proportionnée au péché : l'Église ne se désintéresse aucunement de cette satisfaction, elle l'impose, elle la contrôle [1], et, si elle ne lui donne pas toute la publicité dont elle l'entourait du temps de Tertullien, encore veut-elle que le prêtre pénitencier ait mission en son nom de veiller à ce qu'elle soit exécutée rigoureusement comme le paiement d'une dette.

Une dame de qualité vient avouer à ce prêtre les fautes qu'elle a commises depuis son baptême : κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται τὰς ἁμαρτίας ἃς ἐπεπράχει μετὰ τὸ βάπτισμα. L'expression κατὰ μέρος ἐξομολογεῖται n'est pas claire. On a voulu y voir le fait et le précepte d'une confession intégrale, cette pénitente étant supposée confesser ses fautes *sigillatim*. On a supposé aussi que κατὰ μέρος signifiait *partim*, la pénitente étant supposée faire un aveu incomplet. Si Socrates, remarque-t-on, avait voulu dire que la pénitente accusa *seulement* une partie de ses fautes, il aurait marqué cette restriction par quelque particule [2]. Nous le croyons aussi. Nous supposons donc que Socrates a voulu exprimer que la pénitente accuse — le verbe est à l'indicatif et marque une action qui commence, mais qui n'est pas achevée encore — accuse ses fautes en détail, une à une. Puis elle s'arrête : elle n'a pas tout dit, mais,

1. Telle est aussi la procédure dans les *Constitutions apostoliques*, témoin de la discipline en Syrie au milieu du IVe siècle. Mais là le jugement préalable du pécheur appartient à l'évêque ; la surveillance de la satisfaction est dévolue aux diacres ; la réconciliation finale est une fonction de l'évêque. Holl, *Enth. und Bussgewalt*, p. 241. Notons que la satisfaction est toujours proportionnée à la faute : Μὴ πάσης ἁμαρτίας τὴν αὐτὴν ποιεῖσθε ἀπόφασιν, ἀλλ'ἑκάστης ἰδίαν. Certaines fautes ne méritent que des menaces; pour d'autres on imposera des aumônes, pour d'autres des jeûnes, etc. πρὸς τὸ μέγεθος τοῦ ἐγκλήματος. *Const. ap.* II, 48, cité par Holl, *ibid.*

2. Holl, p. 249.

vraisemblablement intimidée au moment d'avouer sa faute la plus grave, elle n'en dit pas davantage. Le prêtre, trompé par cette réticence, lui impose une pénitence médiocre, comme il convient de faire quand il s'agit de fautes sans doute médiocres. Elle jeûnera et priera le temps de montrer une œuvre de satisfaction proportionnée à ses fautes : ἵνα σὺν τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἔργον τι δεικνύειν ἔχῃ τῆς μετανοίας ἄξιον. Valois observe en note avec à propos qu'il ne saurait s'agir ici de pénitence publique, car ces prières et ces jeûnes n'ont nécessairement en soi rien de public, et les expressions de Socrates ne donnent pas à penser que la pénitente ait été obligée de se mettre dans les rangs des pénitents qui sont exclus de l'Église. Les fautes médiocres par elles confessées n'avaient d'ailleurs, semble-t-il, aucun caractère de publicité. Mais Socrates dit qu'elle devra montrer quelque œuvre de repentance : si ce ne sont pas les fidèles qu'elle prend comme témoins de ses œuvres de repentance, ce ne pourra être que le prêtre pénitencier, le même qu'elle a pris à témoin de son aveu, σὺν τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἔργον. Il n'est point parlé dès lors d'ἐξομολόγησις, mais d'ὁμολογία, deux mots qui ne sont pas exactement synonymes, l'exomologèse comprenant les deux actes distincts désignés le premier par le terme ὁμολογία, le second par le terme ἔργον, l'aveu et la satisfaction, et impliquant en outre une publicité qui manque ici.

L'entretien de la pénitente et du pénitencier en était à ce point, quand la pénitente, « allant plus loin », avoua une faute bien autrement grave, c'est à savoir qu'elle s'était donnée à un diacre de l'église à laquelle appartenait le prêtre pénitencier. Valois s'est inscrit en faux contre l'interprétation de Christophorson, éditeur an-

térieur de Socrates (Cologne 1612), qui traduit en paraphrasant : *Mulier longius in confitendo progressa;* et lui-même veut qu'on traduise :... *progressu temporis*. Socrates dit simplement : Ἡ δὲ γυνὴ προβαίνουσα καὶ ἄλλο πταῖσμα ἑαυτῆς κατηγόρει : la traduction de Christophorson est plus logique et plus exacte[1]. La pénitente n'est pas venue se confesser à deux reprises séparées, en deux audiences : il n'y a qu'une seule audience, où elle commence par révéler une partie de ses fautes, les fautes médiocres; puis, allant subitement jusqu'au bout, elle accuse la faute capitale qu'elle avait d'abord cachée. La scène est exprimée par Socrates en raccourci, mais les péripéties en sont bien marquées.

Socrates ne nous dit pas ce qu'il advint de la dame de qualité : rien ne dit que sa faute ait été publiée et sa réputation compromise. Mais on cherche alors où est le scandale qui va émouvoir toute l'Église de Constantinople. Valois, fort embarrassé, ne veut pas admettre que, infidèle au sceau de la confession, le prêtre pénitencier ait révélé à Nectaire le nom du diacre incontinent : il suppose bien gratuitement, en vérité, que le pénitencier aura réuni en sa présence le diacre et la dame, et aura fait avouer au diacre son péché; puis il aura dénoncé le diacre à Nectaire; et le secret de la confession sera sauf, puisque c'est en dehors de la confession et sans doute avec l'autorisation de la dame que le pénitencier aura fait avouer au diacre son péché. C'est raisonner là avec des préoc-

1. ὡς εἴη συγκαθευδήσας αὐτῇ τῆς ἐκκλησίας διάκονος : notons que Socrates ne suppose pas que la pénitente se plaigne d'avoir subi aucune violence de la part du diacre : la pénitente n'accuse qu'elle même, πταῖσμα ἑαυτῆς κατηγόρει.

cupations que le bon pénitencier n'a probablement pas eues. Il y a eu un scandale. Ce scandale n'est pas l'incontinence du diacre, car le cas n'était pas inouï, puisqu'il était dès lors prévu par les canons. On peut ajouter, avec M. Holl, que, à supposer que le scandale vînt du diacre, l'indignation publique aurait dû retomber sur le clergé en général, mais non sur le prêtre pénitencier. M. Holl suppose que le prêtre pénitencier a été mis en cause et sa fonction supprimée, parce que sa fonction même a été cause occasionnelle du scandale : oui, et par là nous serrons le problème de plus près.

Mais pourquoi M. Holl recourt-il à l'explication de cet amplificateur qu'est Sozomène? Nous avons à interpréter Socrates par Socrates et à n'ajouter aucune donnée à celles qu'il fournit. Le scandale est exprimé dans ces quelques mots de Socrates : Τοῦτο λεχθὲν τὸν μὲν διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐκπεσεῖν παρεσκεύασε. La femme qui s'accusait n'eut aucun dommage, mais ce qu'elle avait dit suffit à provoquer la déposition du diacre de cette église. Le scandale consista en ce qu'un diacre avait été déposé sur la dénonciation d'un témoin unique, qui par surcroît était sa complice. Or rien de tout cela ne se serait produit, si la femme coupable n'avait pas été obligée d'ouvrir sa conscience à un pénitencier : l'indignation rejaillit ainsi sur l'institution du prêtre pénitencier, c'est-à-dire sur l'instruction préalable à la réconciliation.

Notons enfin que Socrates tient le récit du prêtre Eudémon, qui avait été en cette occurrence le conseiller écouté de Nectaire. On était, en 440, à cinquante ans de l'événement, et, à Constantinople, l'office du pénitencier n'avait pas été rétabli. Car Socrates

avait dit jadis à Eudémon : « Dieu fera voir si l'Église doit ou non de ton conseil tirer quelque bien ! » Vers 440, toutes les appréhensions qu'on avait pu avoir au début de ce régime n'étaient que trop justifiées, au dire de Socrates même, puisqu'il constate que les pécheurs ont pris prétexte de ce régime pour ne plus se reprocher leurs péchés.

Nous n'avons plus à demander à Sozomène comment il a interprété le récit de Socrates, mais seulement à étudier les éléments qu'il y ajoute.

Socrates affirmait que les catholiques avaient supprimé l'organisation pénitentielle existante : c'est dire que l'état des choses était tel à Constantinople vers 440, car l'horizon de Socrates, quand il s'agit des choses dont il témoigne personnellement, comme c'est ici le cas, ne s'étend guère au delà de Constantinople même. L'horizon de Sozomène est plus étendu. « Presque partout, dit-il, les évêques suivirent l'exemple de Nectaire. » Ce « presque partout » doit s'entendre de l'Orient grec, et, en effet, Sozomène dit plus loin que l'organisation pénitentielle « est soigneusement gardée dans les églises d'Occident, et surtout à Rome [1] ». Valois s'est mal rendu compte du caractère composite du récit de Sozomène, quand il a opposé telle phrase à telle autre, pour conclure de ces contradictions de détail que Sozomène disait le contraire de Socrates. En réalité, Sozomène affirme qu'en Occident et particulièrement à Rome l'institution subsiste que Nectaire a supprimée à Constantinople.

1. Sozom. VII, 16 : ἐπιμελῶς δὲ καὶ ἐν ταῖς κατὰ δύσιν ἐκκλησίαις φυλάττεται, καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ῥωμαίων. Nous continuons d'entendre qu'il s'agit, non de l'office du pénitencier, mais de toute l'organisation pénitentielle que va décrire Sozomène.

Sozomène, qui a beaucoup voyagé et qui peut-être même a visité Rome, ajoute au récit de Socrates une description de la procédure pénitentielle en usage à Rome au milieu du ve siècle.

La partie secrète est constituée par l'aveu des péchés par le pécheur. L'impeccabilité, dit Sozomène, étant le fait d'une nature plus divine que l'humanité, Dieu veut que l'on pardonne à ceux qui pèchent, même à ceux qui ont maintes fois péché. Mais comme pour demander son pardon, il faut avouer son péché, depuis l'origine, il a paru, avec raison, pénible de divulguer ses fautes aux pontifes comme dans un théâtre, devant toute l'assemblée de l'Église. Voilà pourquoi les pontifes ont institué un prêtre, choisi parmi les plus excellents par leurs mœurs, leur discrétion et leur sagesse, afin que les pécheurs l'allassent trouver et lui fissent l'aveu de leurs fautes. Et lui, selon la faute de chacun, intime l'œuvre qu'il faut faire comme satisfaction ; puis il congédie le pénitent [1], qui exigera de soi-même la satisfaction prescrite.

La partie publique de la pénitence s'ouvre alors s'il y a lieu. A Rome, dans les églises une place est réservée aux pénitents : ils s'y tiennent debout dans

1. Nous ne pouvons concéder à M. Holl, *op. cit.* p. 251, que le prêtre pénitencier absolve séance tenante le pénitent : le verbe ἀπολύειν employé par Sozomène dans cette circonstance n'a pas ce sens technique. Sozomène dira des pénitents : ἕκαστος, ὥσπερ τι ὄφλημα διαλύσας τὴν τιμωρίαν, τῆς ἁμαρτίας ἀνίεται (col. 1461 A). Et nous ne pouvons davantage concéder à Hinschius, t. IV, p. 724, que le prêtre pénitencier renvoie le pénitent à Dieu pour être absous, et ne soit qu'un simple consultant : le pénitent sera absous solennellement par l'évêque. Hinschius aurait mieux fait de vérifier ce point dans les textes, que d'écrire, en note : « Eine nähere Erörterung ist hier fruchtlos, da die katholischer Schriftsteller ihre Ansichten nicht aufgaben dürfen, und immer wieder von Neuem trotz aller Wiederlegungen vertheidigen müssen » !

l'attitude de la tristesse et du deuil. Là, lorsque s'achève la liturgie de la messe [1], les pénitents se prosternent à genoux. L'évêque vient vers eux, et comme eux se prosterne, le front dans la poussière, pendant que toute l'assemblée des fidèles verse des larmes. Puis l'évêque se lève seul et ordonne aux pénitents de se lever : il prononce alors sur eux l'oraison pour les pécheurs qui font pénitence ; après quoi il les congédie. Les pénitents accomplissent leurs jeûnes et les autres mortifications prescrites, chacun en son particulier. Puis quand le jour fixé est arrivé, la dette étant payée, la satisfaction due pour le péché étant accomplie, le pénitent rentre dans l'assemblée des fidèles. Voilà, conclut Sozomène, ce qu'observent les pontifes romains aujourd'hui encore. Et, à son tour, comme Socrates, il déplore que pareille sévérité, c'est à-dire cette probation rigoureuse par l'Église de la conscience et de la satisfaction du pénitent, ait disparu des Églises d'Orient.

*
* *

Cette organisation romaine et occidentale de la pénitence, nous allons essayer d'en pénétrer plus à fond l'économie.

Et d'abord au IVe et au Ve siècle, la distinction très ancienne subsistait qui, au IIIe siècle, distinguait les péchés en *graviora* et *leviora*. A tous ces péchés, — abstraction faite des relaps et des clercs, — l'Église accordait la réconciliation après

1. Sur la *missa paenitentium*, voyez notre étude publiée dans le *Bulletin de litt. eccl.* 1902, p. 5 et s.

une pénitence variable. Certains comporteront une pénitence perpétuelle : telle est la pénitence que réclame des apostats et des moines fornicateurs le pape Sirice écrivant à l'évêque de Tarragone (10 février 385) [1]. Encore le pape Innocent, dans sa lettre à l'évêque de Toulouse, a-t-il soin de marquer que les chrétiens tombés après leur baptême dans la fornication et l'impudicité et qui *in extremis* sollicitent la pénitence et la réconciliation, ont droit à l'une et à l'autre. Autrefois, ajoute le pape, la discipline était plus sévère : l'Église accordait bien la pénitence, c'est-à-dire qu'elle prenait acte de la conversion, mais elle refusait la communion. Notons bien la nuance indiquée par le pape : on ne veut pas, on ne peut pas décourager le pécheur qui se convertit, car on croit à la faculté qu'il a de conquérir la rémission de son péché ; mais on craint que trop de facilité à réadmettre à la communion, n'induise les fidèles à croire que la réconciliation est aisée après la chute, et le danger eût été grand en temps de persécution, « *cum illis temporibus crebrae persecutiones essent* ». Ne dirait-on pas une allusion aux difficultés soulevées à Rome au temps du pape Marcel et du pape Eusèbe? On craint d'amener le relâchement des consciences, mais on craint aussi de donner des gages aux Novatiens. Sitôt que la paix est rendue aux Églises, la première de ces craintes se dissipe, et alors on décide de donner la communion à ces pénitents *in extremis* : « *Sed postquam Dominus noster pacem ecclesiis suis reddidit, iam, depulso terrore, communionem dari abeuntibus placuit, ne Novatiani haeretici, negantis veniam, as-*

1. Jaffé n° 255.

peritatem et duritiam subsequi videamur. » Le pape Innocent donne l'explication de ce changement quand il exprime qu'en cela l'indulgence a inspiré l'Église : « *... observatio prior durior : posterior interveniente misericordia inclinatior est*[1] ». Le même esprit suggérera toutes les mitigations prochaines. Nous ne retenons pour l'instant que ceci : toute trace de réserve a disparu, tous les péchés sont remis par l'Église, mais le traitement n'est pas uniforme.

Saint Léon, pour citer en première ligne des témoignages romains, distingue en effet deux traitements : pour des fautes très graves, — et il énumère l'idolâtrie, l'homicide et la fornication, — il pose en règle générale qu'on doit leur infliger la pénitence plénière : « *Ad communionem eos, nisi per paenitentiam publicam, non oportet admitti* ». Cette pénitence plénière est celle qui est imposée à Fabiola en quête de la rémission de son adultère.

Voici la description que saint Jérôme fait de la pénitence de Fabiola :

Quis hoc crederet ut post mortem secundi viri in semetipsam reversa... saccum indueret, ut errorem publice fateretur, et tota Urbe spectante romana ante diem paschae in basilica quondam Laterani... staret in ordine paenitentium, episcopo presbyteris et omni populo collacrimantibus, sparsum crinem, ora lurida, squalidas manus, sordida colla submitteret? Quae peccata fletus iste non purget?... Aperuit cunctis vulnus suum, et decolorem in corpore cicatricem flens Roma conspexit. Non est ingressa ecclesiam Domini, sed extra castra cum Maria sorore

1. Jaffé n° 203.

Moysi separata consedit, ut quam sacerdos eiecerat ipse revocaret... Recepta sub oculis omnis ecclesiae communione, quid fecit?[1] *etc.*

Ce traitement que nous appelons, pour plus de clarté, celui de la pénitence plénière, est différent du traitement infligé à des fautes graves mais moindres.

Le même saint Léon, résolvant le cas de fidèles qui ont longtemps vécu au milieu des païens et qui, revenant au milieu des chrétiens, demandent la communion, impose la pénitence plénière à ceux qui se sont rendus coupables d'idolâtrie, d'homicide ou de fornication; mais à ceux qui se reprochent seulement d'avoir mangé des viandes provenant de sacrifices païens, il impose une satisfaction privée et le recours à l'imposition des mains de l'évêque : « *Possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut, deinceps ab idolothytis abstinentes, sacramentorum Christi possint esse participes*[2]. »

Nous retrouvons là deux classes de pécheurs nettement entrevues déjà, ceux qui revêtent le sac et sont consignés à la porte de l'église, et ceux qui assistent au service divin confondus avec les fidèles, jeûnent, expient en leur particulier, mais doivent passer par l'imposition des mains avant d'être réadmis à la communion.

La réconciliation des pénitents de l'une et de l'autre classe, a lieu le jeudi saint. Le pape Innocent le définit dans les termes les plus explicites : « *Qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam*

1. Hieron. *Epistul.* LXXIII,
2. Jaffé n° 544.

gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat[1]. » C'est la cérémonie solennelle de la réconciliation. Mais il ne faut pas la confondre avec l'imposition des mains dont il vient d'être fait mention, et qui est une sorte de coulpe publique, pratiquée à l'issue du service divin : cette coulpe est tout ce que retient encore de publicité la pénitence *pro levioribus commissis*.

La réconciliation est une fonction épiscopale, comme le baptême solennel du samedi saint, comme la consécration du chrême le jeudi saint : saint Jérôme le dit à propos de Fabiola, et le concile de Carthage de 418 (can. 3), interdit aux simples prêtres de consacrer le chrême aussi bien que de réconcilier personne solennellement : « *Reconciliare quemquam publica missa presbytero non licere* ». Quant à l'imposition des mains, même quand elle est seulement le signe et le rite de la coulpe publique, elle est aussi réservée à l'évêque : saint Léon, traitant de chrétiens qui par crainte ou par ignorance se sont laissé rebaptiser, exige qu'ils fassent une pénitence et passent par l'imposition des mains épiscopales, « *non nisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus*[2] ». Saint Léon ne dit pas si la faute de ces chrétiens était légère ou grave : il est permis de conjecturer que des fidèles, coupables de fautes très minces, s'abstenaient de la communion et recouraient à l'imposition des mains, par scrupule et par dévotion.

Cette différence existait aussi entre les pénitents

1. Jaffé n° 311.
2. Jaffé n° 536.

ex gravioribus et les pénitents *ex levioribus*, que les premiers seuls recevaient l'imposition du sac, imposition solennelle qui était encore une fonction épiscopale, saint Jérôme en témoigne pour Fabiola (*quam sacerdos eiecerat*). En 506, le concile d'Agde réglera que les pénitents qui sollicitent la pénitence viennent recevoir « *cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est* ». Aussi bien la fixation de cette cérémonie à un jour déterminé, le mercredi des cendres, n'est-elle pas ancienne; saint Jérôme dit pour Fabiola *ante diem paschae*, simplement : on comprend, en effet, que la durée de la pénitence devait être variable et en certains cas dépasser de beaucoup la sainte quarantaine.

Nous avons vu le pape Sirice, en 385, exiger des apostats une pénitence perpétuelle ; mais, en dehors de cas aussi nets, nous entrevoyons ici une place pour un *iudicium culpae*, qui déterminera la mesure de la satisfaction imposée à chaque pécheur pour son péché. Deux lettres de saint Léon jettent une vive lumière sur ce jugement, ou, comme l'appelle saint Léon, cet « *arbitrium sacerdotis* ». Dans la première, datée de 445, le pape s'élève contre l'abus qui exclut des chrétiens de la communion pour des fautes de peu de gravité : « *Si quando causa talis emerserit ut pro commissi criminis qualitate aliquem iuste faciat communione privari, is tantum paenae subdendus est quam reatus involvit.* » Le langage du droit apparaît, mais c'est que le pécheur est en cause véritablement, et que l'on instruit son cas avec le souci d'appliquer à son délit une peine adéquate. Prenons garde cependant d'appliquer une justice trop impitoyable : le juge, quand il a à prononcer une sentence sévère

le doit faire en quelque façon malgré lui et la douleur dans l'âme : « ...*quod in magni reatus ultionem invitus et dolens quodammodo debet inferre animus iudicantis* ». L'évêque est juge, mais il doit consulter sa prudence, non son indignation, « *nec ad indignantis fiat hoc arbitrium sacerdotis*[1] ». Dans une autre lettre, datée du 21 mars 458 et adressée à l'évêque d'Aquilée, saint Léon résout le cas signalé plus haut de ces chrétiens qui se sont laissé rebaptiser : ces chrétiens ont péché contre la foi catholique et ne pourront rentrer dans l'Église que par la pénitence, « *non nisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus* », mais la durée de cette pénitence dépendra des sentiments actuels, de l'âge, de l'état de santé de chacun : l'évêque déterminera la mesure de la pénitence, eu égard à ces circonstances : « *Tempora paenitudinis, habita moderatione, tuo constituente iudicio* [2] ». S. Léon réclame une délicate prudence : il ne veut point qu'on procède par règles absolues et administratives dans l'application de la pénitence : il veut qu'une sentence de l'évêque règle le cas de chacun. Nous sommes bien loin encore des pénitentiels qui auront prévu tous les péchés et réglé leur compte par un tarif.

Nous revenons par là à la partie, non plus solennelle et publique, mais secrète et individuelle de la procédure pénitentielle. Car qu'est-ce que ce « *iudicium culpae* » dont parle un décret gélasien [3], et cet « *arbitrium sacerdotis* » dont parle saint Léon, sinon l'instruction préalable par laquelle le pécheur fait ju-

1. Jaffé n° 407.
2. Jaffé n° 336.
3. Jaffé n° 674.

ger sa faute, ou, en d'autres termes, l'aveu consenti par le pécheur en vue d'obtenir la détermination de la satisfaction? Nous retrouvons ainsi en activité le ministère que nous avons vu confié aux prêtres pénitenciers de Constantinople et de Rome.

Mais il importe de bien remarquer que ce ministère, « *iudicium culpae* », qui, à Constantinople et à Rome, a été dévolu à des prêtres, est en Occident, Rome mise à part, resté aux mains de l'évêque. S. Léon, écrivant aux évêques de la province de Vienne, disait : « *Nulli christianorum facile communio denegetur, nec ad indignantis fiat hoc arbitrium sacerdotis* [1]. » Il entendait par *sacerdos* l'évêque et nul autre, d'accord en cela avec le langage de tous les écrivains latins chrétiens des cinq premiers siècles. S. Léon déclare que la durée de la pénitence sera fixée « *tuo constituente iudicio* » ; mais c'est à l'évêque d'Aquilée qu'il s'adresse [2]. A l'évêque d'Eugubio le pape Innocent écrit : « *De pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem paenitentis, et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum iubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem* [3]. » En Afrique, énumérant les actes qui composent la conversion du pécheur, saint Augustin note qu'il doit, sitôt qu'il se juge coupable, ne s'approcher plus de la communion ; puis, « *veniat ad antistites per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et ... a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum* » [4]. Le 31e canon du concile de Carthage de 436 prescrira « *ut paenitentibus*

1. Jaffé n° 407.
2. Jaffé n° 536.
3. Jaffé n° 311.
4. Augustin, *Sermo* cccli, 9 (s'il est authentique).

secundum differentiam peccatorum episcopi arbitrio paenitentiae tempora decernantur ». Le 12e canon du concile d'Angers de 453 de même : « *Perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem erit venia largienda* [1] ».

Il ne faut donc pas dire que l'apparition de la pénitence tarifée et des pénitentiels a donné à ce « *iudicium sacerdotis* » un rôle singulièrement agrandi, car, antérieurement à ce que l'on appelle la pénitence tarifée et la littérature des pénitentiels, le *sacerdos* avait à juger du nombre et de la gravité des fautes pour assigner au pécheur la satisfaction qui serait la condition du pardon; et c'est une erreur encore de dire que le *sacerdos* jugeait seulement s'il devait accorder ou refuser la pénitence, laquelle aurait été à peu près uniforme pour tous. Cette lettre du pape Innocent Ier témoigne, au contraire, avec toute la clarté désirable, que le *sacerdos* avait précisément à évaluer la gravité des fautes, « *de pondere aestimando delictorum* »; à apprécier la contrition du pénitent, « *attendat ad confessionem, ad fletus atque lacrimas* »; et à fixer le moment de la réconciliation quand il jugerait la réparation suffisante, « *congruam satisfactionem* ».

Nous reportons ainsi à une époque sensiblement antérieure à l'apparition de la pénitence tarifée la pratique, très développée, très compliquée déjà, du « *iudicium sacerdotis* ». Au ve siècle, elle est une institution en plein exercice en Occident, témoin les textes cités du pape Innocent, du pape S. Léon, de Sozomène et de Socrates. Au ive siècle plus encore,

1. Voyez Schmitz, *Bussbücher*, t. II, p. 68.

puisque à cette époque l'Orient la pratique comme l'Occident. Mais nous posons en thèse que ce « *iudicium sacerdotis* » est un ministère que, sauf à Constantinople et à Rome, les évêques n'ont point délégué à des prêtres.

*
* *

Restent les relaps et les clercs. La condition faite à ces deux catégories de pécheurs manifeste, mieux encore que tout ce que nous avons pu rapporter déjà, la surprenante continuité qui lie l'institution pénitentielle du IVe et du Ve siècle à celle du IIIe, et la nature tout organique de l'évolution que nous étudions.

En ce qui concerne les clercs, on se rappelle que l'édit de Calliste les excluait de la pénitence publique : la hiérarchie d'ordre et de juridiction, c'est-à-dire la constitution de l'Église, ne devait pas être à la merci d'une défaillance individuelle ou d'une calomnie. Le schisme des Donatistes, qui eut pour cause occasionnelle la faute imputée à l'évêque d'Aptonge, Félix, faute entraînant, selon eux, la nullité de la consécration de l'évêque de Carthage, Cécilien, le schisme des Donatistes avait donné raison à la mesure adoptée par Calliste. Le Donatisme était un prolongement du puritanisme montaniste et novatien, en ce qu'il exigeait de l'Église que ses évêques fussent sans péché pour que les sacrements par eux administrés fussent valides : l'Église, elle, requérait de ses clercs la pureté de vie, mais elle interdisait aux fidèles d'en faire le contrôle. De très sévères prescriptions interdisaient l'accès des ordres sacrés à quiconque avait passé par

a pénitence publique : « *Severissime placuit ut post actam de crimine damnabili paenitentiam nemo sit clericus,* » écrit saint Augustin[1], résumant la discipline commune à l'Afrique, à l'Espagne, à Rome[2].

Par contre, point de pénitence pour le clerc qui tomberait, étant clerc, dans le péché. Le pape Sirice écrit à Himérius de Tarragone : « *Paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum* [3] ».

Le même Sirice, parlant des clercs dont il serait prouvé qu'ils ont, étant clercs, donné des enfants à leur femme légitime ou eu des enfants d'un commerce illégitime, condamne ces clercs incontinents à être déposés de leur ordre : « *ab omni ecclesiastico honore apostolicae sedis auctoritate deiectos* », et leur inflige une pénitence qui sera perpétuelle. En outre, le pape édicte que toute indulgence sera refusée désormais à quiconque, évêque, prêtre ou diacre, se sera rendu coupable d'une défaillance pareille : « *Si quilibet episcopus, presbyter atque diaconus ... deinceps talis fuerit inventus, iam nunc sibi omnem per nos indulgentiae aditum intellegat obseratum* [4] ». Sirice ne parle, peut-on dire, que de fautes rendues publiques : la pénitence se confond alors pour le clerc avec la déposition.

Mais si la faute n'est pas publique?

La réponse est donnée par saint Léon. Le cas est celui de prêtres ou de diacres qui, d'eux-mêmes, se

1. *Epistul.* CLXXXV, 45.
2. Nous avons relevé déjà dans l'*Epistul.* LXVII, 6 de saint Cyprien la mention d'un décret du pape Cornelius interdisant aux *lapsi* l'accès de l'ordination, « ab ordinatione cleri atque sacerdotali honore prohiberi ».
3. JAFFÉ n° 255.
4. *Ibid.*

rendant compte de leur faute, sollicitent la pénitence. Est-ce la pénitence plénière? Nous inclinons à croire que c'est plutôt la pénitence des péchés graves qui n'excluent pas du service divin, car dans la réponse il n'est pas fait allusion à cette exclusion et à cette publicité [1]. Or que répond le pape?

Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant paenitentiae. Quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est : *Sacerdos si peccaverit quis orabit pro illo?* Unde huiusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa [2].

Ni les diacres ni les prêtres n'auront donc recours à la pénitence qui a l'imposition des mains de l'évêque pour condition. La raison scripturaire que saint Léon en donne est telle qu'elle implique que pareille règle vaut bien plus encore pour les évêques.

Saint Léon, remarquez bien, répondait à une con-

1. Voyez Morin, *Commentarius histor. de discipl. Paenitentiae* (Paris 1651), p. 191 et suiv. Saint Isidore, cité par Morin, marque la même distinction que saint Léon, quand, imposant aux clercs comme aux laïques de faire pénitence, il ajoute : « ... honorum duntaxat dignitate servata, ita ut sacerdotibus et levitis Deo tantum teste fiat, a ceteris vero adstante coram Deo solemniter sacerdote ». Le P. Morin cite des autorités contraires, en reconnaissant qu'il s'agit alors de clercs à qui l'on impose la pénitence des laïques parce qu'ils ont été au préalable déposés. Il suppose ensuite que saint Léon a voulu dire que les clercs doivent être déposés avant d'être soumis à l'imposition des mains de la pénitence; mais cette explication jure avec tout le texte de saint Léon. Voyez la discussion bien autrement serrée et loyale de l'Aubespine, dans son commentaire de saint Optat, reproduit dans *P. L.* t. XI, p. 1166 et suiv.

2. Jaffé n° 544.

sultation : des prêtres, des diacres avaient sollicité la pénitence et l'imposition des mains. Puisque par cette voie les pécheurs expiaient leurs fautes et retrouvaient la communion, pourquoi cette voie serait-elle interdite aux clercs ? A quoi saint Léon répond : « *Alienum est a consuetudine ecclesiastica* ». Cet usage ecclésiastique est si ferme, au ve siècle à Rome, que saint Léon n'hésite pas à y reconnaître une incontestable tradition apostolique : « *Sine dubio ex apostolica traditione descendit* ». Sans prendre cette déclaration au pied de la lettre, on peut y voir l'expression de la doctrine de l'Église romaine, doctrine ancienne, car elle est attestée au commencement du IVe siècle par le pape Miltiade. La cause de Cécilien, évêque de Carthage, dont l'ordination était contestée par le parti donatiste, a été portée devant l'évêque de Rome et le concile romain : l'élection de Cécilien est confirmée et Donat condamné, « *quod confessus sit rebaptizasse et episcopis lapsis manum imposuisse*[1] ». On a beaucoup discuté sur cette sentence du pape Miltiade rapportée par Optat de Milève, mais si les termes en sont obscurs, vingt passages d'Optat les éclairent assez pour établir que le reproche fait à Donat n'est pas d'avoir réordonné des évêques, comme il rebaptisait des fidèles, mais d'avoir, au scandale de toute l'Église, imposé une pénitence publique à des évêques, et du même coup de les avoir rendus à jamais irréguliers : « *Honore nominis sui spoliati sunt sacerdotes... Invenistis diaconos, presbyteros, episcopos : fecistis laicos*[2] ». Et cela est inouï :

1. *De schism. Donatist.* I, 24.
2. *Id.* II, 24.

Multis notum est et probatum persecutionis tempore episcopos aliquos thurificasse : et tamen nullus aut manum lapsis imposuit aut ut genua figerent imperavit. Et facitis vos hodie quod a nullo factum est. Scriptum est : *Ne tetigeritis unctos meos, neque in prophetas meos manum miseritis* [Ps. CIV, 15]. Oleum suum defendit Deus, quia si peccatum est hominis, unctio est tamen divinitatis. *Ne tetigeritis,* inquit, *unctos meos :* ideo ne, dum peccatum hominis percutitur, et oleum quod Dei est feriatur. Iudicio suo Deus servavit rem suam [1].

Saint Léon refuse donc de laisser appliquer aux clercs pécheurs la pénitence imposée aux laïques : il ne va pas toutefois jusqu'à proclamer comme Optat de Milève que l'imposition des mains de la pénitence est une exécration du diacre, du prêtre ou de l'évêque qui y serait soumis ; mais il souscrirait, ou peu s'en faut, à cette affirmation que le clerc est, au for interne, justiciable du seul jugement de Dieu. Saint Léon impose au clerc pécheur une satisfaction mesurée à sa faute, en spécifiant que cette satisfaction n'aura rien de public (*privata secessio*) : il veut qu'il espère dans la miséricorde de Dieu, mais sans que l'Église intervienne. Découvrir ici l'intervention d'une absolution secrète, alors que saint Léon ne parle que de retraite et de satisfaction, serait étrangement abuser de la faculté de lire entre les lignes. Il n'y a de secrète ici que la satisfaction, à laquelle saint Léon attribue très directement la rémission, d'ailleurs incertaine, du clerc pénitent : « *satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa* ».

Voici un exemple concret. Sabinianus est un diacre

1. *Id.* II, 25.

dont les désordres sont le sujet de tous les commérages : « *Noverat te omnis Italia : universi te stare ante altare Christi ingemiscebant* ». Il séduit un jour la femme d'un officier goth. Le mari se met à la poursuite du drôle, qui s'enfuit à Rome, se cache au milieu des voleurs Samnites; finalement, apprenant que le mari arrive à Rome, apeuré comme si Annibal descendait des Alpes, il prend le bateau et passe la mer. Sabinianus arrive à Bethléhem, où, sur les lettres de recommandation de son évêque, Jérôme le recueille dans le monastère de Bethléhem. C'est bien une *privata secessio.* Mais loin d'y faire pénitence de ses débordements passés, — Jérôme énumère en raccourci des viols, des adultères, des aventures de lupanars, — Sabinianus emploie les intervalles des pieux exercices du monastère à assiéger la fenêtre et le cœur d'une vierge consacrée à Dieu. Jérôme saisit un billet enflammé qu'il lui écrivait; suit une explication entre Jérôme et son retraitant :

Iaces itaque advolutus genibus meis... et, o te miserum, neglecto iudicio Dei, me tantum quasi vindicem times ! Ignovi, fateor. Quid enim aliud possum tibi facere christianus? Hortatus sum ut ageres paenitentiam, et in cilicio et cinere volutareris, ut solitudinem peteres, ut viveres in monasterio, ut Dei misericordiam iugibus lacrimis implorares... Inimicus tibi factus sum vera dicens[1].

Aucune mention d'imposition des mains ni de recours au pouvoir de l'évêque.

Les clercs ne sont pas seuls à purger ainsi leurs fautes, car les moines, vivant par vocation dans une

1. HIERON. *Epistul.* CXLVII.

privata secessio, vivant une vie qui est essentiellement une vie de pénitence, semblent être assimilés aux clercs. Nous avons lu très attentivement les curieuses homélies prononcées par saint Jérôme devant ses moines de Bethléhem, et qui sont comme des instructions pratiques sur la vie religieuse; nous y avons cherché les traces d'une discipline pénitentielle, sans en trouver d'autres que l'expression réitérée de cette *satisfactio digna fructuosa* que saint Léon attendait des clercs. « *Si peccasti* », dit Jérôme à son moine, « *et in hac vita constitutus esto paenitens, quasi monachus paenitens, non quasi saecularis... Duos fac monachos corruisse, hoc est uterque peccavit. Alius... dixit : Non possum sustinere, non possum monachus perseverare. Alius vero qui peccaverat intellegit peccatum suum et nulli confitetur : plangit tamen quod fecit, die ac nocte Domini misericordiam deprecatur. Non dico quia bene fecerit quod peccaverit : ad comparationem tamen eius qui publice sceleratus est, iste sanctus est* [1]. » Jérôme suppose une faute dont nous ne savons si elle est grave ou légère, mais une faute de nature à décourager un moine de persévérer dans la vie monastique; de fait, le premier moine renonce à sa vocation et se marie; mais le second persévère dans la vie monastique avec une pleine conscience de sa faute. Aucun exercice pénitentiel public n'est exigé de lui. Plus encore, il n'est tenu de consulter personne sur la satisfaction qu'il doit à Dieu : « *Intellegit peccatum suum et nulli confitetur.* » Cependant il pleure sa faute, comme David pleurait la sienne,

1. Hieron. *Tract. sive homil. in psalm.* (éd. Morin, Maredsous 1897), p. 404-405. Cf. p. 120, 162, 257, 260, 266, 338.

et il est justifié. « *Felix est, in cuius corde cotidie Christus resurgit, si cotidie pro peccatis suis etiam levibus agit paenitentiam* [1]. » Même les fautes légères, donc aussi les fautes graves.

Ainsi, pour les clercs, pas de recours à la pénitence des laïques, exception faite pour les clercs qui, par le fait de leur déposition, sont ramenés à la condition laïque : telle est la règle romaine, attestée par le pape Sirice, par le pape saint Léon, et qui, à la fin du VIe siècle, est encore en vigueur [2]. Mais, avec le temps, la *privata secessio* est devenue une chose plus concrète, la retraite dans un monastère : c'est la règle romaine au temps de saint Grégoire [3]. L'évêque de Riez, Contumeliosus, convaincu de « *multa turpia et inhonesta* » par un concile de Marseille (533), n'est pas déposé, mais envoyé dans un monastère, « *in Casensi monasterio ad agendam paenitentiam,... quam rem studio paenitendi et ipse libenter amplexus est* ». Il accomplit son temps de pénitence dans cette retraite, puis il revient à Riez pour reprendre sa charge épiscopale, le concile de Marseille n'ayant pas déclaré qu'il serait déposé. On était convaincu que la *privata secessio,* volontairement acceptée, n'était pas la pénitence publique et n'entraînait pas la déposition! Saint Césaire dut intervenir et faire intervenir Rome pour empêcher le retour scandaleux de Contumeliosus à Riez [4]. La retraite du clerc pénitent dans un monastère était donc

1. *Id.* p. 138.
2. Hinschius, t. IV, p. 734 et 740.
3. *Id.* p. 817.
4. Maassen, *Concilia aevi mervoing.* p. 60. Malnory, *Saint Césaire* (Paris 1894), p. 156.

la forme de la pénitence des clercs qui n'avaient pas été déposés. Il ne restera plus qu'à conformer cette pénitence conventuelle à la pénitence par l'imposition des mains et la réconciliation, et ce sera l'œuvre de la réforme monastique de saint Colomban, au VIIe siècle [1].

*
* *

Venons aux relaps.

La réconciliation est une grâce que l'Église n'accorde qu'une fois, sur ce point la discipline depuis Calliste est constante. Quiconque s'est soumis à la pénitence, comme Fabiola, n'a plus le droit, au cas où il tomberait à nouveau dans une faute pareillement punissable, de solliciter à nouveau la pénitence : « *Acta paenitentia... iam non habent suffugium paenitendi* », définit le pape Sirice [2]. Et saint Ambroise : « *Sicut unum baptisma, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur* [3] ». Même, cette réconciliation a rendu plus étroite la condition du chrétien. Supposé un homme marié qui, après sa réconciliation (*post absolutionem*), use du mariage et a des enfants, cet homme a manqué à la continence : or la continence lui était imposée par le

1. Voyez A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae praefectum contulerint* (Paris 1894), p. 69 et s. L'auteur connaît mal l'histoire de l'institution pénitentielle antérieure au VIIe siècle, et, nous le verrons, attribue à saint Colomban de soi-disant initiatives fort anciennes déjà au VIIe siècle.

2. Jaffé n° 255.

3. *De paenit.* II, 10.

fait qu'il avait été pénitent et absous : cet homme ne pourra pas demander à être absous de cette incontinence. Il pourra continuer à venir à l'église, à prendre place parmi les fidèles, à assister à la célébration des saints mystères, tout indigne qu'il est d'une semblable faveur; mais la communion lui est interdite. Cette interdiction, qui sera pour lui un rappel de sa faute et une correction, en même temps qu'une leçon pour tous, durera jusqu'à son dernier moment; alors seulement la communion lui sera donnée en viatique.

Qui acta paenitentia,... et militiae cingulum, et ludicras voluptates, et nova coniugia, et inhibitos denuo appetiere concubitus,... quia iam non habent suffugium paenitendi,... sola intra ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati quamvis non mereantur intersint, a dominicae autem mensae convivio segregentur,... quos tamen, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari [1].

La réconciliation qui suit la pénitence plénière impose trois obligations perpétuelles au réconcilié : il doit renoncer à la profession militaire, au négoce, à l'usage du mariage. S'il manque à ces obligations, ou s'il retourne au péché, l'Église n'a plus d'absolution pour lui. Telle est la loi. Saint Léon, soucieux de miséricorde, et aussi pour rendre la pénitence praticable, s'essaie à l'atténuer; mais les prescriptions en sont si nettes, si reçues, qu'il est fort gêné pour les interpréter. Sur le premier article, il ne concède rien : revenir au métier militaire est

1. Jaffé n° 255.

contraire absolument aux règles ecclésiastiques. Pour le négoce, il distingue entre le gain honnête et le gain honteux : mais cette distinction ne le rassure pas, car, à ses yeux, la difficulté est grande que le péché ne s'insinue pas entre le vendeur et l'acheteur. Pour la continence, il concède qu'un homme qui, dans son adolescence, a fait pénitence, la pénitence plénière, et qui plus tard s'est marié pour éviter la tentation de la fornication, n'a commis en se mariant qu'une faute vénielle. Mais saint Léon hésite : ce n'est pas une règle qu'il entend poser, c'est seulement une tolérance, si formelle est la rigueur de la loi [1].

Tertullien eût été satisfait de voir maintenir ainsi, au ve siècle encore, la loi d'airain qu'il exprimait en disant que Dieu avait placé dans le vestibule de l'église la pénitence comme un second baptême : « *Sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra* ». Seulement, Tertullien se trompait en interprétant de la sorte la rigueur pratique de l'Église, qui, sans doute, refusait une seconde absolution, mais n'affirmait pas, pour autant, qu'une seconde absolution eût été nulle. Au ve siècle, précisément parce que l'on ne concevait pas qu'une seconde absolution eût été nulle, on commençait à s'étonner que la seconde absolution fût refusée. Un contemporain de saint Augustin lui écrit : Puisque le Seigneur interdit de pécher avec tant de sévérité qu'il n'accepte pas qu'on fasse pénitence deux fois, comment pouvons-nous prétendre à être pardonnés même la première fois? Saint Augustin, pas

1. Jaffé n° 544.

plus que saint Léon, ne s'élève contre la loi : oui, répond-il, il est des hommes dont l'iniquité va jusque-là, que, après leur pénitence et leur réconciliation (*post actam paenitentiam, post altaris reconciliationem*), ils retombent dans les mêmes fautes ou en commettent de plus graves; oui, l'Église n'admet point ces relaps une seconde fois à la pénitence, mais elle s'en rapporte à Dieu de leur pardon.

Et quamvis eis in ecclesia locus humillimae paenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae paenitentiae non obliviscitur.

On les encouragera à se convertir, à se châtier, à pleurer leur faute, à la racheter par leur charité : et qui donc oserait leur dire que ces œuvres satisfactoires seront vaines?

Quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat : Nihil tibi ista proderunt in posterum... Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam! Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere : Quare huic homini, qui post primam paenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis[1]?

Précisons le plus possible les termes de la loi des relaps. Premièrement, ne sont placés dans la catégorie des relaps que les pécheurs qui, après avoir passé une fois par les épreuves de la pénitence plénière ou publique, retournent publiquement à leur péché ou

1. *Epistul.* CLIII, 7.

dans des péchés plus graves : « *Post actam paenitentiam, post altaris reconciliationem, vel similia, vel graviora committunt* », écrit saint Augustin. Joignez-y ceux qui manquent aux obligations imposées par la réconciliation, lesquelles sont de renoncer au métier des armes, au négoce, à l'usage du mariage, ainsi que l'expriment les papes Sirice et Léon. Secondement, on refuse à ces relaps une place parmi les pécheurs soumis aux épreuves de la pénitence plénière : « *locus humillimae paenitentiae non conceditur* », dit saint Augustin. Troisièmement, on leur permet de se mêler aux fidèles, mais on leur interdit de communier, et cela jusqu'à leur dernière heure. Quatrièmement, *in extremis*, on leur donne le viatique : l'Église les a vus persévérer dans la conversion et les tient pour réconciliés à Dieu par leurs œuvres satisfactoires[1].

Telles étaient les institutions pénitentielles consacrées par l'Église romaine, au IVe et au Ve siècle.

*
* *

L'Église romaine, en organisant ainsi, avec tout l'Occident, la procédure pénitentielle, avait en vue le salut du pécheur, sa conversion efficace, l'édification des fidèles et des catéchumènes, la pureté géné-

1. Ce dernier point reste pour nous fort obscur. Mgr Schmitz, comme nous, admet qu'il existe une distinction entre l'absolution et le viatique, et que l'on donne le viatique sans l'absolution. Il cite à l'appui le 3e canon du concile d'Orange de 441 : « Qui recedunt de corpore paenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. » *Bussbucher*, t. II, p. 77. C'est le cas de Serapion rencontré au IIIe siècle.

rale. Aux Novatiens qui réclamaient une Église sans tache, elle présentait une Église appliquée à maintenir un idéal très élevé, à porter les âmes à n'en pas déchoir, ou à réparer leurs déchéances. Avec la lumineuse conscience qu'elle avait de posséder le pouvoir des clés et la divine faculté de pardonner, elle posait des conditions sévères aux consciences qui demandaient à en bénéficier. Il y allait de la règle ecclésiastique et aussi bien de la valeur même de ce pardon.

Cependant, que de traits ont dans les pages précédentes déjà marqué combien les consciences se dérobaient sous le fardeau d'une pénitence désormais disproportionnée à leur faiblesse! L'Église catholique ne peut avoir qu'une règle morale. La perfection peut n'être accessible qu'à une élite, mais il n'en est pas de même de la justice. De même que des catéchumènes, parmi les plus notables, avaient parfois retardé indéfiniment leur baptême, pour en ménager la grâce unique, de même la réconciliation étant unique, on voyait des pécheurs la différer indéfiniment. Puis, avec la publicité de ses exercices préparatoires, la réconciliation ne décourageait-elle pas maint pécheur de la solliciter? Saint Jérôme ne louerait pas si haut Fabiola d'avoir fait son devoir, si l'exemple par elle donné avait été banal. Ne nous étonnons pas du mouvement qui, à Constantinople, sur la fin du IVe siècle, aboutit brusquement à l'abolition par Nectaire de la pénitence plénière : car en Occident, un mouvement analogue se produit qui aboutit, non à l'abolition de cette pénitence plénière, mais à ce fait, saint Augustin et saint Ambroise en témoignent assez, que le nombre diminue excessive-

ment des pécheurs qui acceptent de s'y soumettre.

Or, à ce moment, par opposition au Pélagianisme, qui professait l'innocuité de la concupiscence, qui exaltait l'énergie de la volonté, qui croyait réalisable par cette énergie toute seule l'*anamartésie* et la fidèle et intégrale observation des commandements de Dieu, à ce moment le catholicisme accusait, en Occident surtout, sa conviction de la nécessité de la grâce pour le salut, partant de l'impuissance de notre volonté à faire le bien, et de notre pitoyable faillibilité. Moins les pécheurs recouraient à la pénitence, plus l'Église sentait d'ailleurs le besoin que tous les chrétiens en avaient.

Saint Léon, dans ses sermons, est un excellent témoin de cette morale pressante. A sa façon, il recommence le *Pasteur* d'Hermas : le thème est le même, les variations sont autres, mais du moins elles expriment la conscience catholique adulte, dans un langage définitif.

Dans une fête comme l'Épiphanie, saint Léon ne croit pas inopportun de rappeler à son auditoire la nécessité de la pénitence, et que, si les persécutions sanglantes sont apaisées, si maintenant la Trinité est adorée dans le palais des princes, il y a une persécution cachée et toujours à craindre, la persécution de l'avarice, de la concupiscence, de la colère. « Notre paix a ses périls et la liberté de la religion est une vaine sécurité pour ceux qui ne savent point résister à la violence de leurs vices... Détournez-vous des suggestions de cet ennemi de mauvais conseil; que la patience de Dieu vous serve, au lieu que sa longanimité en suspendant sa vengeance entretienne votre endurcissement! Pécheurs, ne vous assurez

pas de votre impunité, car si le temps de la pénitence vous échappe, le moment du pardon vous échappera aussi. Si vous sentez que la conversion vous est malaisée, recourez à la clémence d'un Dieu tout prêt à vous aider, demandez-lui de rompre pour vous les liens de vos habitudes : la prière ne sera pas vaine de celui qui confessera [son tort], puisque Dieu tout miséricordieux fait la volonté de ceux qui le craignent[1]. » Ces exhortations s'adressent aux mauvais chrétiens, aux chrétiens tombés dans le désordre et dans le relâchement : il est une autre catégorie, celle des chrétiens bons sans doute, mais fragiles, mais insouciants. A ceux-là aussi saint Léon s'adresse comme à des âmes qui ont besoin de recourir à la pénitence : le carême et l'approche de la fête de Pâques rendent ses exhortations plus fréquentes et plus pressantes : « *Zelavi in peccatoribus pacem peccatorum videns,* » dit saint Léon avec le psalmiste [Ps. LXXII, 3]. Il sait, en effet, combien est petit le nombre des fidèles sans défaillance, combien grand le nombre de ceux que, soit bonne, soit mauvaise, la fortune corrompt, et qui, pour guérir les blessures dont leur humaine faiblesse est blessée, doivent avec diligence recourir aux remèdes. Qui donc se glorifiera d'avoir un cœur chaste et se vantera d'être pur de péché? Tous donc doivent comprendre qu'ils ont à se faire pardonner et qu'ils ont à se soumettre à une médecine réparatrice, et aucun temps n'est plus propice pour recourir aux divins remèdes que celui où l'année nous ramène aux mystères de notre rédemption. Cette invitation vise les fidèles, qui, si

1. *Sermo* XXXVI,4.

chaste et si sobre que soit leur vie, n'en ont pas moins certainement à purifier le miroir de leur cœur des fines poussières et des subtils brouillards qui l'ont pu ternir. « Or, si ce devoir s'impose aux âmes les plus soigneuses, combien plus s'impose-t-il à celles qui, pendant tout le cours de l'année, ont vécu avec trop d'assurance ou peut-être de négligence? Avec toute la charité que nous devons, nous les avertissons de ne se point flatter..., de ne point mépriser la patience d'un Dieu qui laisse leurs péchés impunis, et de n'estimer pas que ce Dieu n'est point offensé parce qu'on n'a pas ressenti sa colère. La vie mortelle n'a pas de longs répits, et l'insouciance des imprudents est tôt passée à la douleur des châtiments éternels, si, tant que la sentence de la justice est encore suspendue, on n'a pas recours à la médecine de la pénitence[1]. »

L'orateur s'inquiète de ces chrétiens médiocres parmi les bons, de ces pécheurs qui ignorent leur conscience, de ces âmes que leur manque de scrupule rassure injustement sur leur avenir, de ces cœurs trop contents d'eux-mêmes et trop aveuglément assurés de leur justice. Il a dans son auditoire les catéchumènes qui vont « dépouiller la vétusté d'Adam et revêtir la nouveauté du Christ » dans le baptême; il a les pécheurs qui, « conscients de leurs péchés mortels, se hâtent vers le pardon par le secours de la réconciliation »; il a les fidèles qui, « en-

1. *Sermo* XLIII, 2 et 3. «... Quod si etiam cautissimis animis necessarium est, quanto illis amplius est expetendum, qui tota fere anni spatia aut securius aut forte neglegentius transierunt?... Non sunt longae vitae mortalis induciae, nec diuturna est licentia insipientium voluntatum in aeternarum dolorem transitura paenarum, si dum iustitiae sententia suspenditur paenitentiae medicina non quaeritur. »

trés depuis longtemps dans la carrière du combat évangélique, courent le stade spirituel et doivent remporter le prix ». Mais les pécheurs qui ne se reconnaissent pas? Les consciences grossières ou orgueilleuses? Il sait qu'au jour de Pâques tous ceux qui l'écoutent seront invités au festin nuptial et que « l'Époux dans sa bénignité les conviera tous à la communion des viandes royales », mais tous en seront-ils dignes? « Oui, certains abusent de la patience de Dieu, qui n'ont point la conscience libre et à qui leur impunité donne confiance. Qu'ils s'efforcent instamment, courageusement, de détruire par les purifications les plus diligentes tout ce qui souille le secret de leurs consciences, tout ce qui obscurcit le regard de leurs âmes... La pureté qui se demande toujours s'obtient toujours[1]. »

Ces pressantes exhortations ne sont pas les instances d'un évêque encourageant ses fidèles à faire des œuvres de pénitence, jeûnes ou aumônes, simplement : elles sont l'expression du rôle d'un pasteur qui, voyant dans son troupeau tant et tant d'imprudents en péril de perdre leur âme par une fausse confiance en leur justice, les conjure de scruter le secret de leur conscience et d'y purifier ce que Dieu y condamnerait à son jugement. Et à qui donc ne conviendrait point cette crainte? S'il est des fidèles qui n'ont pas à solliciter la pénitence, leur nombre est incertain, et ce nombre est petit, et personne ne pourrait sans présomption se flatter d'en être. On reconnaît ici aisément l'influence de la controverse contre les Pélagiens; l'homme est pécheur, le baptême ne supprime

1. *Sermo* L, 1.

pas en lui la source de tout péché, personne ne saurait vivre sans faillir dans l'observation des commandements, d'où il faut conclure la nécessité de la grâce, et aussi l'opportunité commune de la pénitence.

Cette pénitence consistera-t-elle pour chaque pécheur à s'abstenir de la communion de son propre mouvement, et à attendre de se sentir la conscience purifiée par une contrition et une satisfaction dont il sera, lui pécheur, seul juge? Nectaire en était venu là. Mais nous avons vu saint Ambroise s'élever contre cette disposition, et saint Léon ne la juge pas autrement : « *Quid de paenitentium statu ecclesiastica habeat regula non tacebo* », écrit-il, donnant à entendre que la règle qu'il va exprimer est tout autre chose qu'un conseil. La miséricorde de Dieu, poursuit-il, secourt les faillites humaines, non seulement par la grâce du baptême, mais encore par le remède de la pénitence; elle veut que les âmes qui ont violé les dons de régénération du baptême puissent parvenir en se convertissant à la rémission de leurs crimes. Voici que l'accent est mis sur un acte très particulier de l'*actio paenitentiae :* car ce pardon de Dieu ne peut s'obtenir que par l'intervention et les supplications de l'évêque. Saint Léon se sert du même mot que saint Ambroise, *supplicatio;* mais là où saint Ambroise dit « *publica supplicatio* », saint Léon dit « *supplicationes sacerdotum* ». Remarquez encore combien est catégorique l'affirmation de saint Léon : « *Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri.* » Dieu, en effet, continue le pape, a laissé aux chefs de l'Église le pouvoir de donner à ceux qui viennent avouer leurs fautes

l'*actio paenitentiae*, et le pouvoir de les admettre, par la réconciliation, à la participation aux sacrements.

Quid de paenitentium statu ecclesiastica habeat regula non tacebo. Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis ut, non solum per baptismi gratiam, sed etiam per paenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent proprio se iudicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Christus Iesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem ut et confitentibus actionem paenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent... Unde oportet unumquemque christianum conscientiae suae habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat, nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat : quia periculose hac se conditione fragilitas et ignorantia humana concludit, ut ad paucarum horarum se resciret incertum, et, cum possit pleniore satisfactione indulgentiam promereri, illius temporis angustias eligat, quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis [1].

Quelqu'un, sans doute, pensera que l'*actio paenitentiae* dont parle saint Léon est la pénitence plénière, la pénitence de Fabiola, répéterons-nous : mais la généralité des expressions du pape n'autorise pas à reconnaître dans l'*actio paenitentiae* par lui décrite une pénitence aussi exceptionnelle et inaccessible, car c'est à tous les chrétiens que saint Léon s'adresse

1. Jaffé n° 485.

(*Oportet unumquemque christianum*), en conformité avec les expressions dont il usait dans les sermons cités plus haut. Puis saint Léon ne spécifie pas la gravité, ni même la nature des fautes : chacun se juge, et non pas seulement l'adultère ou l'homicide. Tous les pécheurs purgeront donc leurs fautes par une satisfaction efficace et reviendront à la communion par la porte de la réconciliation solennelle du jeudi saint. Il faut répéter ici la règle définie : « *Qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat* [1]. »

A cette réconciliation solennelle, les pénitents soumis à la pénitence plénière ne seront admis qu'une fois, c'est acquis ; mais les pénitents qui font pénitence *de levioribus commissis* ne pourront-ils pas y recourir chaque année, le jeudi saint ? Que signifieraient les instances de saint Léon prêchant aux pécheurs qui « se hâtent vers le pardon par le secours de la réconciliation », et autant aux pécheurs qui s'apprêtent à communier sans avoir éprouvé leur conscience après que « *tota fere anni spatia neglegentius transierunt* » ? A qui s'adresserait cette invitation à la pénitence, si la pénitence dont il s'agit ne pouvait être gagnée qu'une fois ? Quelle opportunité y aurait-il à conjurer les fidèles de ne différer pas de se convertir, étant donné d'ailleurs que leur fragilité est extrême ?

On dira que nous argumentons sur les textes et que nous voulons leur faire dire plus qu'ils ne disent. Il

1. Jaffé n° 311.

est sûr que l'usage de la réitération annuelle de la réconciliation n'est pas catégoriquement exprimé par le pape Innocent, ni par le pape saint Léon; mais aucune de leurs paroles ne la répudie, elles l'insinuent plutôt. Nous sommes d'autant plus autorisés à noter cette insinuation que, un siècle plus tard, nous constatons clairement que l'usage de la réitération est établi, témoin le canon du concile de Tolède de 589 qui proteste contre cet usage au nom de l'ancienne discipline. Or cet usage se propageait depuis longtemps. L'historien Socrates, sincère admirateur de la sainteté de saint Jean Chrysostome, s'étonnait qu'il l'eût alliée à une sorte de mépris de l'ascèse ouvertement professé dans ses discours. Les conciles ont prescrit, rappelait Socrates, que, après le baptême, la pénitence ne soit accordée qu'une fois, et Jean osait dire : Quand on aurait fait mille fois pénitence, on peut venir la solliciter encore. Socrates ajoute que les amis du saint le reprirent de cette hardiesse, et que Sisinnios, l'évêque novatien de Constantinople, écrivit tout un livre pour l'attaquer à ce sujet [1]. Mais la nouveauté de saint Jean Chrysostome exprimait simplement ce qui était dès lors le souci des pasteurs et le besoin des âmes. Nous la retrouvons, cette nouveauté, présentée, non plus comme une hardiesse combattue, mais comme une doctrine indiscutée, dans un opuscule qui a été mis sous le nom de saint Ambroise, et qui a pour auteur véritable un évêque africain du milieu du ve siècle, Victor de Cartenna. Le pécheur, dit-il, doit confesser son péché à l'évêque.

1. Socrat. *H. E.* VI, 21 : Μιᾶς γὰρ μετὰ τὸ βάπτισμα παρὰ τῆς συνόδου τῶν ἐπισκόπων μετανοίας τοῖς ἑπταικόσι δοθείσης, αὐτὸς ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· χιλιάκις μετανοήσας εἴσελθε.

Pourquoi confesser son péché? Est-ce que Dieu ignore le secret du pécheur? Non, mais il faut que l'évêque connaisse le péché pour le guérir.

Tunc enim poteris perfectum consequi beneficium medicinae, si non celes medico tuae vulnera conscientiae. Ceterum qualiter curandus eris, qui ea quae sunt in te abconsa non pandis? Opinor enim, nisi interpelletur medicus, non curatur aegrotus !

Victor de Cartenna développe en ces termes les données que nous avons vues bien plus précises ailleurs. Nous ne voulons retenir que l'affirmation très nette qu'il va nous fournir de la réitération de ce recours au médecin :

Sed ais mihi : Peccata peccatis adieci, et qui iam cadens erectus fueram iterum cecidi, et conscientiae meae vulnus iam pene curatum peccati exulceratione recruduit. — Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est qui ante curavit : medicum non mutabis... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis... Castigabit plane intemperantiam tuam et dura obiurgatione impatientiam verberabit; sed non negabit auxilium, qui non contemnit aegrotum [1].

Tout se précise : le pécheur est un relaps (*iterum cecidi*), il n'en sera pas moins relevé et guéri (*iterum curaberis*). Saint Jean Chrysostome ne disait pas autre chose.

Concluons : la réitération de la réconciliation par le ministère de l'évêque s'affirme comme un usage reçu, au ve siècle.

1. *De paenitent.* 3 et 12 (*P. L.* t. XVII, p. 971 et suiv.).

Une dernière évolution, préparée depuis longtemps au moins à Rome, aboutit vers la même époque, qui consistera en ce que l'évêque déléguera intégralement à des prêtres ce ministère. A Rome, nous l'avons vu, des prêtres étaient délégués au *iudicium sacerdotis,* par où s'ouvrait la pénitence canonique : ils recevaient la confidence du pécheur, ils déterminaient la satisfaction par lui due, mais le pécheur attendait le jeudi saint pour être réconcilié par l'évêque. Déjà cependant, à Rome et hors de Rome, si le pécheur était en danger de mort, on n'attendait pas le jeudi saint : le pécheur pénitent était réconcilié, communié, et les prêtres avaient toujours suffi à ce ministère. N'y avait-il maintenant que les cliniques, c'est-à-dire les pénitents à l'article de la mort, à n'être pas renvoyés à la réconciliation solennelle du jeudi saint?

Dès la fin du IVe siècle, quand on voit le troisième concile de Carthage édicter qu'un prêtre ne doit pas réconcilier un pénitent sans avoir consulté l'évêque, à moins que l'évêque ne soit absent et la nécessité urgente, — « *Presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentem, nisi absente episcopo et necessitate cogente,* » — n'a-t-on pas lieu de conclure que, dès lors, un prêtre n'a qu'à avoir le consentement de son évêque pour réconcilier un pénitent, d'une part, et d'autre part que l'abus s'est introduit, puisqu'on le réprime, qui fait qu'un prêtre réconcilie sans recourir à l'évêque et en dehors du cas de nécessité urgente?

On s'est beaucoup servi d'un canon du concile de

Tolède de 589, qui se scandalise qu'en certaines Églises d'Espagne, la discipline pénitentielle se soit énervée à ce point que les pécheurs recourrent à la pénitence chaque fois qu'ils ont péché, et trouvent des prêtres pour les réconcilier chaque fois : « *Ut quotiescunque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent* ». Les Espagnols avaient toujours été rigoristes ! Le concile de Tolède proteste énergiquement contre cet usage irrégulier (*non secundum canonem*), contre cette audace détestable (*execrabilis praesumptio*) ; il exige que la pénitence soit donnée selon la lettre des anciens canons (*secundum formam antiquorum canonum*). Le pénitent devra donc d'abord être suspendu de la communion : puis, « *inter reliquos paenitentes ad manus impositionem crebro recurrere* » ; puis, quand il aura accompli le temps de satisfaction déterminé par l'évêque, il sera réadmis à la communion. Si, au cours de sa pénitence ou après sa réconciliation, il retombe dans son péché, il sera condamné « *secundum priorum canonum severitatem* ».

On a voulu voir dans ce canon la première attestation de deux usages, qui sont la réitération indéfinie de la réconciliation et la délégation du pouvoir des clés à de simples prêtres : nous croyons avoir établi que ces deux usages sont de plus de cent ans antérieurs au concile de Tolède. Et du même coup nous éliminons l'opinion[1], qui attribue à saint Colomban l'institution du ministère presbytéral et secret de la pénitence. Contre cette opinion, Mgr Duchesne avait

1. E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II (Strasbourg 1878), p. 468 et s. A. Malnory, *Quid luxovienses monachi*, p. 63 et s. — Nous n'avons pas besoin, pour écarter le système de Löning, de recourir, comme Mgr Schmitz, à l'hypothèse de l'existence d'un péni-

fait valoir que l'épiscopat franc, peu favorable à saint Colomban et aux moines missionnaires, irlandais ou anglo-saxons, du VIIe et du VIIIe siècle, eût été vraisemblablement mal disposé à se laisser imposer par eux un changement de discipline grave et imprévu; et qu'aussi bien les faits attestaient que ce changement s'était opéré dans des régions totalement fermées à l'influence de Luxeuil, comme Rome et Tolède [1].

A ces deux fins de non-recevoir opposées par Mgr Duchesne à un système si mal venu, nous en pouvons joindre une troisième, qui est que le changement attribué à saint Colomban était en réalité l'aboutissement d'une longue évolution, qui s'était faite par amendements successifs : abandon de la pénitence plénière, extension de la pénitence qui n'avait de public que la réconciliation solennelle du jeudi saint, introduction de la réitération indéfinie du recours à cette réconciliation, délégation à de simples prêtres de l'administration privée de cette réconciliation jusque-là fonction épiscopale et solennelle : telles étaient les étapes successives lentement parcourues, par lesquelles la pénitence, ayant éliminé tout ce qu'elle avait jadis contenu de publicité et de solennité, se trouvait être devenue secrète et privée.

tentiel romain, dont les pénitentiels anglo-saxons seraient dérivés. Cette hypothèse est d'ailleurs, parmi nous, considérée comme non établie (*ita* Duchesne et Paul Fournier).

1. *Bulletin critique*, t. IV (1883), p. 366.

V

DISCUSSION THÉOLOGIQUE

La publication du gros ouvrage de M. Henry Charles Lea [1], qui date de 1896, a provoqué parmi les théologiens attentifs aux recherches historiques plusieurs essais remarquables sur les origines de la pénitence sacramentelle. Nous voudrions essayer de résumer ces discussions, rapprocher les conclusions auxquelles elles ont abouti des conclusions auxquelles nous avons abouti nous-même, et enfin dégager les principes théologiques de solution des problèmes qu'elles ont posés.

*
* *

Le premier qui ait entrepris parmi nous la critique de M. Lea, est un canoniste, M. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris [2].

Le jugement qu'il porte sur la méthode de M. Lea est sévère, et il aurait pu l'être davantage, sans excéder la justice. M. Lea, américain de naissance,

1. *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church* (Philadelphia 1896).
2. *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (Paris 1897), p. 306 et s.

libraire de profession, est un protestant de cette nuance bien connue pour laquelle le protestantisme est exclusivement un anti-catholicisme. M. Lea est, à vrai dire, très copieusement informé; mais son information, si étendue soit-elle, reste tumultuaire et et brouillonne; une sérieuse éducation historique lui a manqué. Enfin, il connaît bien les moralistes catholiques et les scolastiques, mais l'antiquité chrétienne est par lui fort ignorée. Qui croira qu'il ne mentionne pas le pape Calliste? Aussi pensons-nous que M. Boudinhon a peut-être accordé à M. Lea un trop grand crédit[1].

Les premières pages de l'étude de M. Boudinhon exposent les principes théologiques qui doivent, selon lui, sinon diriger le débat, du moins le clore. Le pouvoir de remettre les péchés a été octroyé par le Christ à son Église; nous supposons cette proposition établie par les exégètes. Mais ce pouvoir, « il appartiendra à l'Église d'en organiser le fonctionnement, et cette organisation pourra varier, non sans doute sur les points essentiels, mais sur les autres ». On sait, en effet, que, si nous exceptons le baptême et l'eucharistie, le Sauveur n'a désigné que l'idée essentielle de chaque sacrement, l'idée à laquelle s'attachait l'efficacité surnaturelle qu'il avait en vue; il a laissé à l'Église le soin de fixer les conditions requises pour la validité. Ce principe posé, les théologiens sont à l'aise pour expliquer la variété actuelle et les variations historiques des rites sacra-

1. Voyez le jugement plus sévère et si bien motivé de M. Hogan, dans *The american catholic quarterly Review* (Philadelphia), juillet 1900, p. 417-422. Voyez un jugement dans le même sens, du R. P. Casey, S. J., *Notes on a history of auricular confession* (Philadelphia 1899), p. 3-5.

mentels. L'idée essentielle de la pénitence sacramentelle étant celle de rémission ou acquittement, la procédure préalable, l'appareil de la sentence, la nature de la peine, tout cela pourra varier : seules les conditions ne feront jamais défaut sans lesquelles la rémission serait inexprimée. Ces pensées, qui sont de M. Boudinhon, lui sont communes avec d'excellents théologiens. Mais sont-elles les seules qui doivent aider à résoudre le problème du développement de la discipline pénitentielle? Nous ne le croyons pas, et on voit tout de suite combien elles seraient insuffisantes à expliquer toutes les formes de traitement appliquées au péché dans l'antiquité ecclésiastique.

M. Boudinhon distingue trois phases dans l'histoire de la pénitence, trois phases qu'il conçoit comme très tranchées, quoique, dit-il, la transition de l'une à l'autre se soit faite sans secousse : la première est celle de la *pénitence publique* ou *solennelle;* la seconde celle de la *pénitence tarifée;* la troisième, celle de la pénitence telle qu'elle existe depuis le moyen âge. Ne disons rien de la seconde ni de la troisième.

En ce qui concerne la seule première, M. Boudinhon n'échappe pas au reproche, qu'il adresse ailleurs à M. Lea, de n'avoir point divisé et étudié séparément les divers moments qui la composent, et, par suite, d'avoir synthétisé en une construction unique des données qui ne sont point contemporaines. En réalité, et nous croyons l'avoir établi, le principe même du droit au pardon a été à un moment donné mis en question, si forte était alors la tendance au rigorisme; puis, il a été reconnu, à la

réserve de trois fautes. Si cette réserve est tardive (fin du IIe siècle) et si c'est une réserve, force nous est d'admettre que concurremment une pénitence a existé pour les fautes qui, sans être de celles que nous traiterions de vénielles, n'étaient point réservées. Ce sera donc une inexactitude historique que de considérer comme toute la pénitence canonique précisément le traitement des trois fautes qui ne pouvaient, à ce moment donné, bénéficier de cette pénitence.

La pénitence, en effet, existait pour d'autres fautes que pour la trilogie de l'apostasie, de la fornication et de l'homicide. Elle existait avec recours à l'évêque pour obtenir la rémission du péché commis, *veniam ab episcopo :* la première attestation de ce recours est, nous l'avons vu, fourni par Tertullien. M. Boudinhon paraît l'avoir ignoré qui enseigne que les fautes autres que les trois susdites étaient remises par la vertu satisfactoire de la prière, du jeûne, des bonnes œuvres, et sans recours à l'évêque, jusqu'à la fin du Ve siècle! Par suite, M. Boudinhon n'a pas clairement marqué que la réserve, qui avait mis à part les trois fautes susdites pour en réserver à Dieu la rémission, fut levée d'abord pour l'adultère dès le pontificat de Calliste, ensuite pour l'apostasie sous le pontificat de Cornelius. L'Église revendiqua le pouvoir de remettre ce qu'elle avait elle-même réservé, et de le remettre comme elle remettait toutes les autres fautes qu'elle désignait sous le nom de *delicta leviora,* sans que nous soyons autorisés à y voir des fautes vénielles. Ne parlons pas de pénitence privée, M. Boudinhon a cent fois raison de nous prémunir contre les confusions que cette expres-

sion peut produire; mais ne disons pas que le traitement des trois fautes réservées, des trois *delicta graviora*, était toute la pénitence canonique.

Par exomologèse on doit entendre l'acte par lequel le pécheur contrit prend l'Église à témoin de la satisfaction qu'il offre à Dieu. C'est un aveu de la faute ou des fautes commises, oui, mais un aveu qui n'implique qu'une attitude, et point la confession publique de fautes déterminées. M. Boudinhon a vu très bien que, dans l'antiquité ecclésiastique, la satisfaction était publique : cette satisfaction publique porte le nom d'exomologèse. Que de contresens on aurait épargné aux controversistes anciens et modernes, si on avait pu leur faire entendre que qui dit exomologèse ne dit ni confession publique, ni confession secrète! Il est clair, après cela, que le pécheur fait toujours de quelque façon l'aveu de sa faute ou de ses fautes, plus ou moins explicitement. Car dès là qu'il sollicite d'être admis à la satisfaction publique, ou dès là qu'on la lui impose, il faut bien qu'il y ait matière à satisfaction. Et si cette satisfaction est soit temporaire, soit perpétuelle, raison de plus pour que l'évêque qui en décide, ou son délégué qui en décide en son nom, connaissent le délit à la gravité duquel doit être proportionnée la satisfaction. L'existence de la satisfaction proportionnelle a ainsi pour postulat une décision préalable et individuelle qui la détermine en connaissance de cause.

M. Boudinhon a vu très bien que cette satisfaction publique avait pour terme « la réconciliation solennelle, équivalent de l'absolution ». Il aurait dû ajouter que cette réconciliation solennelle qui, au IVe et au Ve siècle, était une cérémonie du jeudi saint, comme

le baptême solennel était une cérémonie du samedi saint, suppose un état liturgique qui n'est pas le primitif : du temps du pape Cornelius, on devait procéder plus simplement, et de tout temps on avait réconcilié sans solennité les pénitents à l'article de la mort. Mais la réconciliation, exception faite pour les pécheurs *in extremis*, était le ministère propre de l'évêque, tandis que l'admission du pécheur à la pénitence et le contrôle de la satisfaction qu'il devait fournir furent d'assez bonne heure, à Rome au moins, délégués à des prêtres pénitenciers.

On a fait un grief à M. Boudinhon d'avoir affirmé que, « abstraction faite des œuvres satisfactoires auxquelles on a toujours attaché une certaine efficacité pour remettre les péchés, il n'existait pas, dans l'antiquité, d'autre rite pénitentiel que la pénitence solennelle ». Pourtant, si M. Boudinhon a seulement voulu exprimer que, à côté de la procédure constituée par la satisfaction publique ou exomologèse et par la réconciation solennelle, il n'existait pas de voie plus courte, plus douce, et, pour tout dire, il n'existait pas de pénitence dont tous les actes constitutifs fussent sans exception secrets, — comme ils le sont aujourd'hui, — il aurait énoncé un fait que nous tenons, avec lui et bien d'autres, pour acquis[1].

1. Dans le *Bulletin critique*, t. IV (1883), p. 365 et suiv., Mgr Duchesne avait posé la question :

« Une des plus grandes difficultés de l'histoire des sacrements, c'est d'expliquer comment s'est effectué le passage entre la discipline pénitentielle antique et l'état actuel des choses. La pénitence privée, secrète, aujourd'hui seule en vigueur, a-t-elle existé dès l'origine, concurremment avec la pénitence publique, ou n'est-elle qu'une transformation, une mitigation de celle-ci ? Les personnes qui croient pouvoir défendre la première hypothèse en s'appuyant sur des témoignages historiques, sont obligées de se contenter de peu et de traiter par une exégèse énergique les rares textes anciens qui sont

M. Boudinhon enfin affirme que la procédure constituée par la satisfaction publique ou exomologèse et par la réconciliation solennelle « a pour but et pour effet de remettre les péchés », elle « est sacramentelle ». Il n'aura sur ce point d'autres contradicteurs que ceux qui estiment que cette satisfaction publique et cette réconciliation solennelle sont une simple parade, jugeant en cela des choses antiques d'après ce qui est aujourd'hui. Nous avons encore dans le Pontifical romain, édité par Benoît XIV et Léon XIII, le rituel *De reconciliatione paenitentium quae fit in feria Vª caenae Domini*, mais il est entré depuis longtemps dans la désuétude, et les modernes ne lui accordent aucune valeur sacramentelle, alors qu'au vᵉ siècle on ne connaissait à Rome, sauf évidemment *in extremis*, d'autre rituel que celui-là.

*
* *

L'essai de M. Boudinhon, remarquable à bien des titres, prêtait, on vient de le voir, à des critiques. Il fut sans retard attaqué, dans un article intitulé : « Une nouvelle théorie sur les origines de la pénitence sacramentelle[1] ». Cet article, qui a le R. P. Brucker pour auteur, est, il faut en convenir, un travail bâclé. Ainsi le R. P. a cru voir « une nouvelle exégèse des paroles de l'institution du sacrement de pénitence » dans l'étude de M. Boudinhon, qui ne renferme rien de pareil et à qui on pourrait reprocher, au contraire,

à leur disposition. Le second système, actuellement plus suivi, au moins par les gens entendus, n'est pas non plus exempt d'obscurités. »

1. *Études*, t. LXXIII (1897), p. 96 et s.

d'avoir supposé acceptée par les protestants aussi bien que par les catholiques l'exégèse traditionnelle de ces paroles. M. Boudinhon a raison de voir dans ces textes l'expression de l'idée essentielle du sacrement de pénitence, et le P. Brucker manque de rigueur en traitant de « vague pouvoir » cette idée essentielle qui doit être si féconde.

Le P. Brucker concède que l'Église a « la faculté d'organiser et de modifier, au cours des temps, le fonctionnement du jugement pénitentiel, dans ses éléments non essentiels »; et il nous assure que « cela n'est contesté par aucun théologien ». Mais est-ce bien là le nœud de la discussion? Le P. Brucker, pas plus que M. Boudinhon, n'a voulu voir que l'Église était l'arbitre de l'usage qu'elle devait faire du pouvoir des clés, qui lui est confié. Il faut même admettre que l'Église, économe de ce pouvoir divin, peut le prodiguer ou le réserver. Elle peut le réserver parce que, aussi bien, l'absolution par le pouvoir des clés n'est pas l'unique issue que Dieu ait laissée au pécheur pénitent. La contrition parfaite ne réconcilie-t-elle pas le pénitent à Dieu? Supposé que les anciens n'aient pas analysé à fond l'acte de contrition, supposé qu'ils n'aient point séparé en fait la contrition de la satisfaction, qui niera qu'ils aient, bien plus que nous ne le faisons, mis en lumière la vertu de la satisfaction ainsi conçue?

Au XIIe siècle, Gratien, rappelé fort à propos par M. Hogan, se demandait si un pécheur peut se réconcilier à Dieu par la seule contrition du cœur et une satisfaction secrète, *absque oris confessione;* et à cette question il répondait que la négative a autant d'autorité que l'affirmative. Cette hésitation de Gra-

tien tient à ce que la doctrine de l'École sur la pénitence sacramentelle était encore fort imparfaite, témoin, et sans parler d'Abélard qui nie le pouvoir des clés, témoin le Maître des Sentences, Pierre Lombard, qui présente le pouvoir des clés comme un « pouvoir de manifester que les hommes sont liés ou sont déliés », rappelant à ce propos que le Sauveur autrefois rendit la santé au lépreux, puis l'envoya aux prêtres pour qu'il fût par leur jugement déclaré guéri. En réalité, il suffit que l'Église prononce que, vis-à-vis de certains pécheurs, elle se refuse à user du pouvoir des clés et à les réconcilier elle-même, pour que ces pécheurs doivent chercher leur rémission dans une voie où tout dépendra de leur contrition et de leur satisfaction. Si la première issue n'est pas praticable, la seconde reste ouverte : l'Église délie, et, si elle se refuse à délier, on a recours à Dieu. Or pareils recours ont été jadis bien plus ordinaires, qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Par contre, le P. Brucker a relevé, un peu vivement, mais justement, l'erreur qui consiste à dire que, à un moment donné, ou, pour dire plus, à l'origine, la pénitence sacramentelle n'a eu pour matière que les trois *delicta graviora* d'apostasie, d'homicide et d'adultère.

Le R. P. oppose des raisons d'ordre théologique. S'il n'y a de pénitence sacramentelle que pour ces trois *delicta,* et si cette pénitence sacramentelle est publique, il n'y a donc aucune pénitence sacramentelle secrète pour les fautes moindres, mais graves. Or le Concile de Trente, dans le sixième canon de la XIVe session, définit que : « Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit né-

cessaire au salut de droit divin; ou s'il dit que la confession faite en secret au prêtre seul, en usage dans l'Église catholique depuis le commencement, est étrangère à l'institution et au précepte du Christ et une invention humaine, qu'il soit anathème ! » Nous ne voyons pas, en effet, comment M. Boudinhon, par exemple, peut concilier sa doctrine avec celle du concile.

Il n'en aurait pas été de même si, en maintenant fermement le fait que, hormis l'article de la mort, l'absolution était solennelle, et que la satisfaction était plus ou moins publique, on avait bien voulu reconnaître que l'aveu du péché par le pécheur n'avait nécessairement rien de public, et qu'ainsi était sauvegardée « la confession faite en secret en usage dans l'Église catholique depuis le commencement ». — Le concile ne dit pas que la pénitence sacramentelle telle qu'elle se pratique aujourd'hui et dont les actes constitutifs sont secrets (aveu, satisfaction, absolution), est la pénitence telle qu'elle est en usage depuis le commencement de l'Église. Le concile ne définit ici que le point précis que les protestants attaquaient, l'aveu du péché par le pécheur en vue d'obtenir l'absolution : cet aveu, dit-il, n'est pas étranger à l'institution et au précepte du Christ. — Il n'y a de difficulté vraie que sur un mot : le concile parle du « *modus secreto confitendi soli sacerdoti quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit* ». Mais il faut entendre les conciles, comme les Pères, bénignement. Le *sacerdos,* pour Tertullien, pour saint Cyprien, pour saint Ambroise, pour saint Augustin, pour saint Jérôme..., et jusqu'au VIe siècle, c'est l'évêque, non le prêtre, et le prêtre pénitencier

n'apparaît dans l'histoire qu'au IIIe siècle : le concile n'a pas cru devoir entrer dans ces précisions de détail. Toute la difficulté vient de là. Loin de nous la prétention de refaire les canons ! Pourtant, il n'est pas téméraire de croire que, si l'on avait aujourd'hui à rédiger ce même canon, on dirait : « *Modus secreto confitendi soli sacerdoti, — id est episcopo, vel etiam presbytero approbato, — quem Ecclesia catholica ab initio observavit* », etc. On ajouterait ainsi au canon du concile de Trente une précision dont les controverses nouvelles ont seules montré l'opportunité et le bien-fondé.

Le P. Brucker ajoute qu'il n'a pas à reproduire les preuves du parfait accord du langage littéral du concile avec l'« histoire et les monuments » de l'antiquité chrétienne. Sans saisir très bien quelle différence on prétend mettre entre l'histoire et les monuments, nous aurions aimé apprendre comment, antérieurement à l'institution des prêtres pénitenciers, on arrive à prouver que les prêtres étaient les ministres ordinaires de la pénitence, alors que ce ministère est ordinairement celui des seuls évêques. Le P. Brucker cite un texte de la *Didachè* (IV, 10) où il est dit : « Tu confesseras dans l'assemblée tes transgressions, » ou (XIV, 1) : « Le jour du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâces, après avoir confessé vos transgressions. » Mais le R. P. oublie de nous expliquer comment il retrouve dans ces deux textes le *modum secreto confitendi sacerdoti*, etc., comme aussi de nous montrer que ces transgressions sont des fautes mortelles plutôt que des imperfections de saints qui vont communier. Et en avançant que cette confession dans l'assemblée

« ne pouvait être d'ordinaire, par la force des choses, qu'une confession secrète » et une « confession sacramentelle », le R. P. nous étonne.

*
* *

M. Vacandard, l'éminent biographe de saint Bernard, est trop historien ecclésiastique pour ne s'intéresser pas aux problèmes de l'histoire des institutions et des dogmes : il en a donné la preuve par une série d'articles sur la discipline pénitentielle [1], qui ont suivi l'essai de M. Boudinhon. L'enquête de M. Vacandard a les allures d'un traité conduit dans les règles ; l'auteur est un historien, mais qui ne néglige aucune des difficultés dogmatiques de son sujet ; son travail est d'une rare compréhension.

Cependant nous avons d'abord été quelque peu dérouté. Pensant exposer l'état de la question, M. Vacandard traduit pour une part et résume pour l'autre l'article que M. Funk a donné au *Kirchenlexikon* sur la discipline pénitentielle : s'il s'agissait de donner une idée de la complexité du sujet, c'eût été parfait ; mais s'il s'agissait d'exposer le développement historique de la pénitence, l'article de M. Funk est bien loin d'exprimer ce qu'en ont dit de si clair et de si solide tels de nos théologiens français du XVIIe siècle. Bon exemple, pour le dire en pensant, de l'oubli fâcheux où nous laissons nos meilleurs auteurs.

Mais nous avons aimé l'analyse et la critique que M. Vacandard présente du livre de M. Lea. Il le ramène à cette erreur fondamentale, savoir que, dans

1. *Revue du Clergé français*, 1898, 1er avril, 1er mai, 1er juillet, 1er septembre, 1er novembre ; 1899, 1er février, 15 mars.

les premiers siècles de l'Église, il n'y aurait eu qu'une pénitence, laquelle était publique et purement disciplinaire. D'où il suit que le prétendu pouvoir des clés aurait été inconnu de ces mêmes premiers siècles, que l'affirmation et le développement de ce pouvoir des clés se rattacheraient à l'expansion de ce qu'il appelle le sacerdotalisme catholique, la théorie de la confession auriculaire et de l'absolution sacerdotale, conséquence de la théorie du pouvoir des clés, étant une forme de ce sacerdotalisme. Il n'y aurait donc pas de sacrement de pénitence institué par le Christ; mais le sacrement de pénitence, avec ses éléments constitutifs (contrition, confession, satisfaction, absolution) serait une création des scolastiques de Paris, plus spécialement de saint Thomas. M. Vacandard montre très bien la confusion commise par M. Lea des institutions *in fieri* et de leur systématisation par les scolastiques; comme aussi l'art de M. Lea de mettre tout en imbroglio, pour tout résoudre à sa fantaisie.

La première thèse de M. Vacandard consiste à établir historiquement le dogme du pouvoir des clés [1], en remontant du XIIIe siècle au IIe siècle. Il l'établit avec une suite et une solidité où la médiocre rigueur de M. Lea est perpétuellement prise en défaut : de proche en proche, de témoignage en témoignage, il remonte jusqu'à Tertullien, je n'ose dire comme lui jusqu'aux canons du pseudo-Hippolyte, pour ne citer pas si précisément, jusqu'à nouvel ordre, un document aussi controversé. Quant au IIe siècle, M. Vacandard avoue que nous ne connaissons aucun texte positif

1. C'est aussi tout le sujet du solide travail, cité plus haut, du R. P. Casey.

qui établisse le dogme du pouvoir des clés à cette époque, et qui permette de rejoindre les affirmations de l'Évangile : on les rejoint par induction, en s'aidant de la conception que l'on s'est faite, d'ailleurs, de l'Église primitive.

La seconde thèse de M. Vacandard va à démontrer que la pénitence publique n'était pas disciplinaire, mais sacramentelle. De fait, si la pénitence est coordonnée au baptême, comme cela est indubitable dans la pensée des anciens, c'est donc qu'elle produit un effet analogue au baptême.

Existait-il une pénitence secrète à côté et en dehors de la pénitence publique? M. Vacandard ne le pense pas. Il dit très nettement : « Ce qui nous paraît douteux, c'est que durant les trois premiers siècles, et même au temps de saint Ambroise et de saint Augustin, on connût dans l'Église latine une autre pénitence soumise au pouvoir des clés que la pénitence publique. »

Oui, la pénitence est sacramentelle, mais la pénitence publique n'est pas toute la pénitence, en ce sens, du moins, que la pénitence est publique en partie, et en partie secrète : elle est publique dans l'acte de la réconciliation; elle est publique encore, en certains cas, dans l'exomologèse ou satisfaction qui précède cette réconciliation; mais elle est secrète dans l'instruction préalable qui détermine cette satisfaction. Car, il ne faut pas se lasser de l'affirmer, la satisfaction est mesurée à la faute, et cette mesure, qui est d'ordre individuel, ne saurait être que secrète et n'a jamais été que secrète. Ne disons donc pas : il y a une pénitence publique, et il n'y a pas de pénitence secrète. Disons : il y a une consultation se-

crète, une satisfaction publique, une réconciliation publique. Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution préexistante.

Dans la pénitence ainsi conçue, qu'est-ce qui sera proprement sacramentel? M. Vacandard a dit très bien : « On aurait fort embarrassé saint Augustin, si on lui avait demandé quelles étaient la matière, la quasi-matière et la forme du sacrement de pénitence ». Pour les Pères, en effet, la pénitence formait un tout, qu'aucun d'eux ne songeait à décomposer. Toutefois l'analyse de ce tout, œuvre des scolastiques, ne nous dispense pas de déterminer historiquement les divers points d'attache que la théologie sacramentaire des scolastiques et des modernes trouve dans la pratique ou dans la foi des Pères. Si nous affirmons que la pénitence antique était sacramentelle, il importe que nous disions par quoi elle l'était; en d'autres termes, que nous déterminions « à quel moment le pécheur, admis à la pénitence, recevait le pardon de ses péchés ».

M. Lea et certains théologiens catholiques se sont trouvés d'accord pour refuser toute valeur sacramentelle à la réconciliation publique; M. Lea, parce qu'il ne reconnaît aucune valeur sacramentelle à la pénitence ancienne; ces théologiens, parce qu'ils supposent qu'une absolution sacramentelle *a reatu culpae* accompagnait l'aveu des fautes et l'imposition de la satisfaction due, et parce qu'ils considèrent la réconciliation publique comme une absolution *a reatu paenae*, ou, si l'on aime mieux, comme une déclaration sensible que la satisfaction due a été soldée. M. Va-

candard estime la théorie de ces théologiens très séduisante, mais contestable sur un point. Il est excessif, en effet, à ses yeux, de dire que la réconciliation finale et publique ne remettait pas les péchés et n'était pas proprement sacramentelle. Nous jugeons cette théorie plus sévèrement.

A prendre les formules d'absolution publique que la liturgie a conservées, — peu importe en ce moment qu'elles soient déprécatives ou impératives, — nul doute que le pontife qui les prononçait eût l'intention d'absoudre *a culpa*, et non *a paena*. Quant aux formules d'imposition de la pénitence prononcée sur le pécheur au moment du premier aveu de ses fautes, comme elles sont, dans les textes que nous en possédons, à peine contemporaines de la disparition de la satisfaction publique et de la réconciliation publique, on pourra conjecturer qu'elles suppléent la formule d'absolution publique. Mais en aucun cas on n'absolvait sacramentellement deux fois *ab eadem culpa :* M. Vacandard, du moment qu'il admet la valeur sacramentelle de la réconciliation finale et publique, est obligé de la refuser à l'imposition initiale de la pénitence.

Dès lors, nous ne voudrions pas dire que « la pénitence, même dépourvue de la réconciliation finale, avait, dans l'ancienne discipline, une vertu sacramentelle ». Car il y a contradiction dans les termes. Mais on dira : Tant qu'a subsisté la réconciliation finale, aucun des actes préalables (aveu des fautes par le pécheur, satisfaction) ne pouvait contenir l'effet sacramentel; ou si une mutation se produisit qui déplaçait l'effet sacramentel, la réconciliation finale devenue sans objet (n'était-elle pas ainsi une absolution

sans matière?) était condamnée à disparaître, et elle disparut.

M. Vacandard a consacré un long développement à la confession auriculaire, qui est, en effet, le principal point de mire de M. Lea, comme aussi de tous les controversistes protestants un peu anciens. Cependant la confession auriculaire ne saurait avoir, aux yeux des historiens, cette importance, car il est clair que, si la satisfaction imposée n'est pas uniforme, mais proportionnée à la faute commise, et cela n'est pas douteux, force est bien au pécheur de déclarer son péché à qui impose la satisfaction : « *Veniat ad antistites per quos claves ministrantur : a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum.* » Ces mots de saint Augustin résument les citations que l'on pourrait faire de vingt auteurs, depuis saint Cyprien jusqu'à saint Grégoire le Grand : la confession auriculaire est ainsi un postulat de la satisfaction proportionnelle.

Sur la nature de cette confession, M. Vacandard suppose à tort une confession publique, en certains cas, complémentaire de la confession auriculaire. Ce qui est public, c'est, dans les cas prévus, la satisfaction : la publicité de cette satisfaction est d'une certaine manière une publicité donnée à la faute. Dans ce sens saint Ambroise peut parler d'un aveu public. Mais cet aveu est implicite à la satisfaction, rien d'autre. L'on ne fournit aucune preuve de l'existence de la confession publique explicite des fautes graves, et les faits ou les textes qu'on allègue la dénoncent, au contraire, comme un abus, accidentel, inconvenant. Les théologiens qui distinguent deux pénitences parallèles, la pénitence privée et la pénitence pu-

blique, de même qu'ils sont amenés à supposer que la confession secrète est accompagnée d'une absolution sacramentelle, sont amenés à supposer qu'une confession publique précède l'absolution solennelle : mais toute cette symétrie est artificielle. Car, si l'absolution publique est sans objet dans l'hypothèse où le pécheur a été déjà absous au moment de sa confession secrète, que représente une confession publique qui ne peut être que la répétition de la confession secrète? On regrettera que M. Vacandard n'ait pas sacrifié cette symétrie. Mais il a raison de conclure : « Si la mention de la confession secrète est extrêmement rare dans les textes primitifs, c'est que cette confession n'avait aux yeux des chrétiens de ce temps qu'une importance secondaire, c'est que toute l'attention se portait alors sur les suites de cette confession, sur la pénitence proprement dite, sur l'ensemble des exercices laborieux et publics que Tertullien a décrits sous le nom d'exomologèse. »

Le péril est grand pour quiconque aborde ces questions, d'être influencé par les manières modernes de concevoir l'usage de la pénitence dans la vie chrétienne, et M. Vacandard n'a pas complètement échappé à cette influence. « Tout porte à croire, dit-il, que l'usage de la confession fréquente n'était pas connu de l'antiquité ecclésiastique. » L'antiquité, en réalité, a conçu la pénitence comme un second baptême; elle l'a entourée de solennité et plus encore de sévérité; elle l'a traitée non seulement comme un remède qui rend la santé perdue à l'individu, mais comme une discipline sociale qui maintient l'Église; et, pour toutes ces raisons, elle lui a donné cette publicité que nous avons aujourd'hui tant de peine à

comprendre. Pour nous, modernes, et les modernes prévalent depuis le VIIe siècle, l'Église a supprimé la publicité; l'Église a supprimé ce qu'il y a de social et de disciplinaire dans la pénitence, en distinguant le for interne de l'autre; l'Église a abondé dans le sens individuel, moral, intime, et la pénitence, en restant essentiellement un second baptême, est devenue par ailleurs une méthode de perfection pour les baptisés L'Église a adapté la pénitence antique à des besoins et à des concepts nouveaux : gardons-nous de confondre ce que le temps distingue.

*
* *

Le R. P. Harent a donné aux *Études* un article intitulé : « La confession, nouvelles attaques et nouvelle défense. » Le R. P. ne paraît pas avoir lu le livre de M. Lea, ni apporter une défense qui puisse s'appeler vraiment nouvelle [1].

A noter toutefois de bonnes réflexions sur l'importance de premier plan donnée, dans la prédication de l'ancienne Église, à la contrition intérieure et à ses signes extérieurs, comme l'humble prière faite à Dieu, le changement de la vie, « d'autant plus que la contrition peut suffire à la rémission des péchés avant le sacrement lui-même, et que cette pénitence non sacramentelle est la seule que décrivent les textes de la Bible, où les Pères trouvaient la substance de leurs homélies ».

De même, le R. P. Harent signale avec sagacité quelles différences les anciens Pères ne pourraient

1. *Études*, t. LXXX (1899), p. 575 et s.

pas ne pas constater entre l'ancienne pénitence et l'actuelle. Ainsi, « la pénitence secrète a pris un grand développement, non seulement par la suppression de la pénitence solennelle, mais encore et surtout par la coutume de confesser les péchés véniels, coutume qui n'existait pas, ou presque pas, dans les premiers siècles. Nous voyons les Pères assigner aux péchés véniels d'autres remèdes que la confession; et aujourd'hui encore la confession des fautes vénielles reste purement facultative. Seulement aujourd'hui elle est fort en usage, ce qu'il ne faut point blâmer : tandis qu'alors, les pieux fidèles, et même les saints dont on nous a conservé la vie, n'ayant pas commis de péché mortel depuis le baptême qu'en général ils avaient reçu assez tard, ne se confessaient jamais... Pour les péchés mortels, l'obligation de la confession existait, sans doute; mais beaucoup de fidèles, paraît-il, n'en tenaient pas compte en pratique, et, sans être purifiés par la pénitence, se joignaient, les jours de fêtes, à la grande foule qui s'approchait de la sainte table ».

Nous retiendrons de l'essai du R. P. Harent cette observation qu'il fait, savoir que l'antiquité chrétienne n'a pas, ou presque pas, pratiqué la confession des péchés véniels; et qu'elle n'a pas urgé la confession des péchés mortels avec la même rigueur qu'on le fait aujourd'hui, faisant en cela, beaucoup plus large que nous ne la faisons, la part de la rémission extrasacramentelle.

Voilà deux évolutions considérables dans la pratique ecclésiastique.

Il en est une troisième dont le R. P. n'a pas saisi aussi bien la valeur : la pratique a évolué du rigo-

risme à l'indulgence. M. Vacandard, après bien d'autres auteurs, a solidement établi que les trois péchés tenus pour les plus graves, l'idolâtrie, la fornication, l'homicide, ont été à un moment donné exclus de la réconciliation, — nous ne disons pas que ce moment représente l'état le plus ancien, mais seulement qu'on constate qu'il s'est produit au IIe siècle, — puis cette exclusion a été graduellement levée. La réconciliation, en outre, a été, à un moment donné, unique, et les relaps exclus de toute nouvelle réconciliation; puis l'exclusion des relaps a été levée. Cette double exclusion posée, puis levée, constitue la variation que les théologiens ont à expliquer.

Est-il vrai que l'Église ait jamais refusé l'absolution sacramentelle aux homicides, aux idolâtres, aux fornicateurs? S'il s'agit d'un régime s'étendant à l'Église universelle, c'est une chimère, répond le R. P. — Non, ce n'est pas une chimère : mais on peut concevoir dans l'Église une pratique d'une sévérité extrême, puis cette pratique inclinant à la miséricorde. Et en quelle matière pareille variation peut-elle plus aisément se produire que dans les refus d'absolution? — De même : est-il vrai que la réconciliation ait été refusée aux fidèles réconciliés une première fois et relaps? Cette sévérité nous effraie tous. Mais le R. P. est-il en droit de dire que les témoignages qui l'établissent sont insuffisants? Il est sûr que l'Église a répudié cette sévérité, et que le refus de réconciliation *in extremis* a été estimé par elle une impiété : « *Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri* », a pu écrire le pape Célestin, exprimant en cela le παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος auquel se réfère déjà le XIIIe

canon de Nicée. Mais n'est-ce pas l'indice qu'il y avait dans la pratique une tendance ancienne à une extrême dureté? Le concile d'Elvire n'est-il pas un incontestable témoin de cette pratique?

Il faut se soumettre aux faits. Le R. P. Harent a bien raison de rappeler que les théologiens français du commencement du XVIIe siècle n'ont pas hésité à constater, en lisant les Pères, *la preuve d'un extraordinaire rigorisme dans la primitive Église*, et à penser que *l'Église de jadis, tout en n'ignorant pas qu'elle possédait le pouvoir des clés, avait cru devoir en restreindre l'exercice à un degré étonnant.* Tel fut le sentiment de l'évêque d'Orléans, Gabriel de l'Aubespine, et aussi bien des jésuites Sirmond et Petau. Et le R. P. Harent a noté judicieusement que le jansénisme, en abusant de constatations historiques où il trouvait comme la justification de son propre rigorisme, fit entrer la discussion dans une « phase polémique », qui n'a pas peu contribué à obscurcir les données les plus claires.

Le R. P. Harent est moins bien inspiré quand il veut à toute force constater « dans les premiers siècles » l'existence d'une pénitence sacramentelle privée. Si nous exceptons le cas de la réconciliation *in extremis*, on ne peut accorder au R. P. qu'il y ait eu dualité de discipline pénitentielle, un escalier d'apparat et un escalier de service, alors que les textes témoignent qu'il n'existait qu'une pénitence sacramentelle, privée dans ses premières démarches, publique dans les suivantes. Le canon du concile de Nicée, qu'il allègue, prescrit comme une règle ancienne et canonique que « tous les mourants bien disposés doivent être pardonnés » : mais si telle

était la règle en cas de mort, n'est-ce pas la preuve que, en dehors de ce cas et dans le cours ordinaire de la vie, la procédure était différente et plus compliquée?

Nous approuvons donc M. Vacandard dans sa dernière réponse au R. P. Harent, lorsqu'il affirme que c'était « bien l'esprit de l'Église que les pénitents, quels qu'ils fussent, ne se dérobassent pas à la pénitence publique ». Nous dirions : à la partie publique de la pénitence sacramentelle. Mais le fait que les pénitents *in extremis* étaient dispensés de cette publicité ouvrit la voie à une indulgence ultime, qui consista à dispenser tous les pénitents de cette publicité. La confession auriculaire — et M. Vacandard admet avec nous qu'elle était contemporaine et intégrante de la pénitence qu'il appelle publique — la confession auriculaire favorisait l'introduction de cette discipline nouvelle. Les prêtres et les évêques, en voyant la répugnance des pécheurs pour les humiliations de la pénitence publique, — autrement dit des exercices publics de pénitence, — « condescendirent, surtout quand il s'agissait de péchés secrets, à leur administrer l'absolution, sous réserve d'une pénitence qui échappait à l'œil des fidèles. Telle nous concevons l'apparition de la pénitence sacramentelle privée, à une date que nous ne saurions exactement déterminer ». Nous dirions : les évêques condescendirent à dispenser de la publicité et déléguèrent aux prêtres, déjà délégués à la confession auriculaire, le ministère de la réconciliation jusque-là demeurée un acte épiscopal et une cérémonie solennelle. A ces nuances près, nous sommes d'accord avec M. Vacandard.

C'est dire que nous l'approuvons encore lorsqu'il pose en thèse que, dans l'Église primitive, tous les péchés qui appelaient une réconciliation étaient soumis à la publicité de la pénitence. Le fait n'est pas mis en doute pour les *peccata graviora ;* il est indubitable également, au moins à dater d'un certain moment, pour les *peccata* dits *leviora,* lesquels ne sauraient être des péchés véniels. Dès le IIIe siècle, saint Cyprien exprime comme la règle de son temps que, *in minoribus peccatis,* c'est-à-dire les péchés moindres que la fornication, l'idolâtrie et l'homicide, les pécheurs passent par l'exercice de la pénitence (*actio paenitentiae*), exercice qui dure un temps proportionné à la faute (*agant peccatores paenitentiam iusto tempore*) ; cet exercice comprend l'exomologèse (*ad exomologesim veniant*), c'est-à-dire un exercice public ; il se termine par la réconciliation solennelle, publique (*per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant*). M. Vacandard conclut : « On ne contestera pas que, d'après ce texte, les *minora peccata* aient été soumis à la pénitence publique ». Non, on ne le contestera pas, à condition que M. Vacandard nous accorde que tout n'est pas public dans cette pénitence ; que l'acte par lequel le pécheur sollicite la pénitence et l'acte par lequel lui est fixé le *iustum tempus,* c'est-à-dire la mesure de cette pénitence, sont deux actes préalables et qui n'ont rien de public ; et enfin que *minora peccata* n'est pas synonyme de péché véniel, mais désigne des fautes graves autres que les fautes réservées à Dieu.

*
* *

M. Hogan, mort cet octobre dernier, avait, avant d'être supérieur du séminaire sulpicien de Boston, longtemps professé à Saint-Sulpice, où je tiens pour un honneur et un gain d'avoir été de ses élèves. L'admiration et l'affection qui m'unissaient à lui ne sauraient cependant m'interdire de confesser que la lecture de son pénétrant essai sur « la discipline pénitentielle dans l'Église primitive », mentionné déjà, ne m'a pas conquis à toutes les vues qu'il y développe. M. Hogan note que la confession de dévotion était inconnue de l'ancienne Église, et cela n'est pas tout à fait exact, car il est manifeste que la confession non sacramentelle des péchés, dont il est question dans les textes chrétiens les plus anciens, comme la *Didachè,* était une confession de dévotion.

M. Hogan abonde dans le sens de M. Boudinhon, affirmant que pendant les quatre premiers siècles, d'une part il n'existait point de pénitence secrète, et d'autre part la pénitence publique ne touchait que les trois fautes capitales (fornication, apostasie, homicide) : c'est là une position théologiquement et historiquement intenable. M. Hogan est obligé en effet, de supposer que la distinction du mortel et du véniel manqua longtemps de clarté. En fait, il est obligé de constater ce qu'il appelle « la liberté avec laquelle on soumettait durant le IVe siècle à la pénitence publique de nouveaux péchés », c'est-à-dire des fautes graves autres que la fornication, l'apostasie et l'homicide.

M. Hogan en vient ainsi, par une intuition que

nous croyons très juste, mais qui contredit l'opinion qu'il a acceptée de M. Boudinhon, à écrire : « L'impression qui naturellement se dégage des faits est que tous les péchés graves étaient soumis à l'évêque en première instance, et que la compétence de l'évêque avait à déterminer quels étaient ceux de ces péchés qui devaient être expiés dans les formes établies de l'expiation publique. » On ne saurait mieux dire, nous semble-t-il, à condition d'ajouter que ce régime est bien antérieur au IVe siècle.

M. Hogan termine son essai par quelques considérations auxquelles nous souscrivons pleinement. « Certains théologiens instinctivement partent du principe que tout était parfaitement compris et correctement pratiqué dans l'Église depuis le commencement. Ils contestent hardiment toute chose qu'ils ne peuvent justifier, et ce qui est trop bien attesté pour être nié, ils s'efforcent de le solliciter en conformité avec les conceptions plus pleines et plus précises d'époques postérieures. Mais les faits sont souvent trop forts pour eux, et de là le nombre toujours croissant des théologiens qui, avec autant de pureté d'intention, mais avec plus de probité mentale, adaptent leurs théories aux faits, au lieu de solliciter les faits pour les faire rentrer dans des théories préconçues... Ainsi loin de tenir pour assuré que tout dans la primitive Église était exactement comme de notre temps, nous avons à étudier en détail chaque doctrine, chaque institution, comme l'épiscopat, comme la suprématie papale, comme les sacrements, et, par un examen direct, à constater en quoi, pour chaque écrivain, pour chaque église, pour chaque époque, leur pensée et leur pratique diffèrent de la

nôtre. Ainsi étudiée, l'antiquité chrétienne nous donne tous les éléments constitutifs du sacrement de pénitence, — la contrition, la confession, la satisfaction, l'absolution, — mais point de théorie définie sur la part de chacun de ces éléments dans la réconciliation du pécheur. Nous pouvons supposer que dans ces temps primitifs il s'est trouvé des esprits qui, comme les théologiens du XIIe siècle, attribuaient à la contrition du pécheur le pardon de ses fautes, et qui ne voyaient guère plus dans l'absolution qu'une réconciliation avec l'Église. Nous comprenons comment, pour des motifs disciplinaires, de pareils esprits pouvaient refuser l'absolution aux relaps, et comment le progrès de l'opinion opposée a conduit à une pratique contraire... »

*
* *

Des controverses que nous venons de rapporter il se dégage des principes de solution.

Premièrement, investie par Notre-Seigneur du pouvoir des clés, qui est par définition pouvoir de délier et aussi de lier, l'Église est l'économe de ce pouvoir sacramentel, et, pour des raisons dont elle reste seule juge, elle peut le réserver ou le prodiguer.

Deuxièmement, si elle le réserve, ce ne peut être pour s'opposer au salut des pécheurs. La satisfaction unie à la contrition a donc pu, dans la pensée de l'Église et jusqu'à une date relativement récente, suppléer la rémission par le pouvoir des clés, dans les cas où l'Église entendait réserver le pouvoir des clés.

Troisièmement, l'Église ayant mission de régler

les conditions requises pour la validité de la rémission par le pouvoir des clés, il découle de cette mission qu'elle a pu exiger un temps la publicité de la satisfaction, de même qu'elle administrait publiquement la réconciliation, puis, qu'elle a pu renoncer à cette publicité. Il suit encore que, la confession individuelle étant l'acte préalable présupposé par la satisfaction publique, laquelle est, en effet, proportionnée à la faute, l'Église a pu, quand elle a renoncé à toute publicité, unir à l'acte de la confession l'acte de la réconciliation, ainsi qu'elle le pratiquait déjà pour les pécheurs *in extremis*.

Quatrièmement enfin, l'Église, soucieuse du salut de ses enfants, soucieuse de la moralité qui en est la condition, a pu, pour procurer l'un par l'autre, user, dans des opportunités diverses, de tempéraments divers, et se montrer rigoriste, puis indulgente.

Ces quatre principes n'ont rien de nouveau, car ils avaient été exprimés par le P. Petau en quelques phrases où nous nous plaisons à retrouver l'essentiel de notre propre doctrine : « *Nullum esse delicti flagitiique genus, quod non eadem illa, quae ligare ac retinere potest, solvere ac remittere possit Ecclesiae potestas... Huius vero potestatis usum, cum in eiusdem Ecclesiae arbitrio positus sit, varie temperatum et administratum esse non dubium est, et ad continendam sanciendamque disciplinam severioribus interdum legibus et institutis adstrictum*[1]. »

1. *Dogmat. Theolog.* (éd. Vivès), t. VIII, p. 178.

LA HIÉRARCHIE PRIMITIVE

LA HIÉRARCHIE PRIMITIVE

Le problème de l'origine de l'épiscopat, ou, pour poser de suite la question entière, le problème de l'origine de la hiérarchie dans l'Église naissante, a été, en ces dernières années, le sujet de discussions prolongées et non sans résultat[1]. La part que nous y avons prise nous paraîtrait fort négligeable[2], et nous n'aurions cure de reprendre le système de conciliation par nous proposé, si nous n'avions vu ce système, accepté avec faveur par plusieurs, mal compris par quelques-uns. Il ne sera peut-être pas tout à fait inutile de montrer que nous demeurons convaincu du bien-fondé de notre opinion première, et que les objections qu'on nous a faites ne nous en ont pas détaché.

I

Si obscure que soit l'histoire de l'expansion du christianisme au premier et au second siècle, le fait qui en est partout l'aboutissement, c'est l'établissement du christianisme sous le nom d'*Églises*.

1. J. Réville. *Les origines de l'épiscopat* (Paris 1894).
2. *Revue biblique*, t. IV (1895), p. 473-500. *Revue critique*, t. XXXI (189), p. 166-170.

Voilà un terme nouveau. Exprime-t-il une idée mystique ou une réalité concrète? un symbole ou une institution? Ou plutôt, car personne n'imagine que ces groupes soient sans cohésion et sans vie sociale, quelle est l'organisation intérieure de ces Églises?

Nous grouperons par régions les textes qui peuvent fournir quelques indices. Nous synthétiserons ensuite ces indices pour saisir et l'économie et le développement des institutions qu'ils révèlent.

Le premier groupe de textes est fourni par les Églises d'Asie, et c'est avant tout le recueil des épîtres de saint Ignace. Les sept épîtres ignatiennes, dans leur texte grec premier, sont unanimement tenues pour authentiques. La date précise du martyre d'Ignace reste, il est vrai, douteuse, les divers actes que l'on possède étant des pièces d'un médiocre aloi : toutefois ils renferment des notes chronologiques empruntées vraisemblablement à d'anciens calendriers liturgiques et concourant à fixer au consulat de l'an 107, 20 décembre, la mort d'Ignace à Rome. Cette date a bien des apparences d'être historique. Elle n'a d'ailleurs pas d'intérêt pour notre présente enquête. Au cours du long voyage qui l'amène prisonnier d'Antioche à Rome, suivant d'escale en escale les côtes d'Asie, de Macédoine, d'Achaïe, Ignace aura composé ces sept épîtres, épîtres de remerciements et d'exhortations aux Églises qui l'envoyaient saluer et secourir.

Ces sept épîtres sont une exhortation passionnée et mystique à l'unité dans la soumission à la hiérarchie. — De Smyrne, il écrit à l'Église « qui est à Éphèse d'Asie » qu'il a comme reçu la multitude de ses fidèles en recevant son évêque Onésime.

Soyez sanctifiés en tout par l'obéissance à l'évêque et au presbyterium. Jésus-Christ est la volonté du Père, les évêques sont la volonté de Jésus-Christ. Béni soit celui qui vous a donné de posséder un évêque tel qu'Onésime. Heureux êtes-vous de lui obéir à l'envi, comme vous faites. Heureux votre presbyterium d'être accordé à l'évêque comme les cordes de la lyre. Unité immaculée, vous êtes unis dans une seule foi à Jésus-Christ, dans l'obéissance à l'évêque et au presbyterium, dans la fraction d'un pain unique [1]! — De Smyrne encore, Ignace écrit à l' « Église qui est à Magnésie, sur le Méandre », qu'il a eu la joie de voir tous ses fidèles en la personne de son évêque Damas, des presbytres Bassos et Apollonios, et du diacre Zotion. Il félicite Zotion d'être soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu, et au presbyterium comme à la loi de Jésus-Christ. Que ni les fidèles ni les presbytres n'abusent du jeune âge de l'évêque, mais qu'ensemble ils continuent de lui obéir, non proprement à lui, mais au Père de Jésus-Christ, évêque de tout. Qu'ils n'imitent pas ceux qui reconnaissent un évêque, mais agissent en tout sans lui. Faites tout unanimement sous la présidence de l'évêque, type de Dieu, et des presbytres, types du collège des apôtres, et enfin des diacres : rien sans l'évêque et les presbytres : tout avec votre évêque, la couronne de votre presbyterium et les diacres [2]. — Il écrit à ceux de l'« Église qui est à Tralles d'Asie » qu'il a reçu à Smyrne la visite de leur évêque Polybios, auquel il les félicite d'être soumis. Rien sans l'évêque. Soumission au

1. *Ephes.* 1, 2, 3, 4, 20.
2. *Magnes.* 1, 3, 4. 7,13.

presbyterium comme aux apôtres de Jésus-Christ. Les diacres ne sont pas des serviteurs pour le boire et le manger, ils sont les serviteurs de l'Église de Dieu [1]. — Ignace écrit à l' « Église qui est à Philadelphie d'Asie » que Jésus-Christ est une éternelle et pure joie si nous sommes un avec l'évêque et avec les presbytres et les diacres qui sont avec l'évêque. Quiconque est du parti de Dieu est avec l'évêque. Il n'y a qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec le presbyterium et les diacres. Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres [2]. — De Troas, il salue l'évêque, le presbyterium, les diacres et tous les fidèles qui sont à Smyrne. Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme vous suivriez les apôtres; révérez les diacres. Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique : là donc où se montre l'évêque, là doit se rencontrer la multitude [3]. — A Polycarpe, « évêque de l'Église des Smyrniotes », il recommande d'être tout à ses devoirs d'évêque; de ne négliger pas les veuves, dont, après le Seigneur, il est la Providence; de veiller à ce que rien ne se fasse sans lui; de connaître tous les fidèles par leur nom; de ne dédaigner pas les esclaves. Si quelqu'un veut se mettre au-dessus de l'évêque, il est corrompu [4].

Nous voici dans cette Asie si riche en Églises. Nous pénétrons dans les plus considérables de ces chrétientés, Smyrne et Éphèse, et dans de plus hum-

1. *Trall.* 2 et 7.
2. *Philadelph.* 8, 4, 7. Voyez notamment 4 : ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.
3. *Smyrn.* 8 et 12.
4. *Polycarp.* 4 et 5.

bles aussi, Tralles, Magnésie, Philadelphie. Les épîtres ignatiennes révèlent l'étroite solidarité qui unit ces communautés entre elles. Visites, épîtres, courriers, tout sert à rendre les communications incessantes. Ignace remercie l'évêque de Smyrne d'avoir pris soin de « l'Église qui est à Antioche de Syrie » ; il lui demande pourtant davantage, que l'on assemble le συμβούλιον ou conseil des chrétiens de Smyrne, et qu'un fidèle soit désigné qui puisse être appelé le courrier de Dieu (θεοδρόμος), — Ignace aime ces raretés d'expression ; — le courrier ira en Syrie porteur de lettres de l'évêque des Smyrniotes aux autres Églises, car Ignace n'a pu écrire à toutes à cause de la rapidité de son départ de Troas [1]. Nous possédons ainsi une lettre de l'évêque de Smyrne Polycarpe à l'Église de Philippes en Macédoine. Entre ces diverses chrétientés de la province d'Asie il y a homogénéité de constitution : les fidèles, dont l'assemblée est capable de former une sorte de comice délibérant, un συμβούλιον, pour élire ne serait-ce qu'un simple courrier, sont gouvernés par une hiérarchie à trois termes, les diacres, les presbytres, l'évêque. Les presbytres forment une sorte de comité, le presbyterium. L'évêque est le chef unique, absolu, aussi bien des fidèles que des diacres ou du presbyterium, chef si absolu et si nécessaire, que quiconque agit soit contre lui, soit en dehors de lui, est un membre corrompu, séparé de l'unité immaculée.

Ces institutions hiérarchiques sont-elles particulières aux Églises de la province d'Asie, auxquelles écrit saint Ignace ? Certains critiques, en effet, vou-

1. Polycarp. *ad Philipp.* 13 et 14. Ignat. *ad Polycarp.* 7 et 8.

draient restreindre le témoignage d'Ignace à la seule province d'Asie; mais si leur argumentation est spécieuse pour certaines régions d'Europe, elle est insoutenable du moins pour la Syrie, le propre pays d'Ignace. Ou saint Ignace décrit les institutions existantes, ou saint Ignace décrit les institutions qu'il voudrait voir exister et dont on ne saurait nier qu'elles se sont imposées dans la suite : si une telle organisation est pour lui un type à réaliser et à propager, nul doute que ce ne soit le type syrien, et nul doute que ce type ne se soit déjà imposé en mainte Église hors de la Syrie, puisque Ignace parle aux Éphésiens des évêques établis dans l'univers, οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες [1]. L'épiscopat est pour Ignace un pouvoir, non point exceptionnel, mais régulier, le pouvoir dont il est lui-même investi dans son Église d'Antioche. « L'autel est prêt, écrit-il aux Romains, le chœur de votre charité pourra chanter au Père [et lui rendre grâces] de ce qu'il a permis que l'évêque de Syrie fût envoyé de l'Orient pour être montré à l'Occident. » Il est l'évêque de Syrie, l'unique évêque : « Souvenez-vous dans vos prières de l'Église qui est en Syrie, laquelle, moi absent, a Dieu pour pasteur : Jésus-Christ seul lui sert à cette heure d'évêque [2] ». L'épiscopat monarchique, vers l'an 100-110, est la forme du gouver-

1. Ignat. *ad Ephes.* 3. L'expression κατὰ τὰ πέρατα doit désigner les « limites de l'univers », comme dans les Septante, *Ps.* LXIV, 9, οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα. Voyez le commentaire de ce passage dans l'édition de Lightfoot.

2. Ignat. *ad Rom.* 9 : Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται, μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. — 2 : τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος.

nement des communautés chrétiennes d'Asie et de Syrie.

Toutefois cette forme est le terme d'un développement dont d'autres textes traduiront les états antérieurs.

Pour Éphèse, le discours de saint Paul à Milet. Tout en reconnaissant que le récit auquel nous devons le texte de ce discours est une source de premier ordre, certains critiques épiloguent sur la question de savoir si l'auteur du récit n'est pas l'auteur du beau discours qu'il prête à Paul. Ce doute serait motivé, que le témoignage du discours de Milet n'en serait pas moins le témoignage d'un contemporain de Paul, sur les institutions de son temps. Et cela suffit à notre exposition.

Rapportons ce témoignage.

Déjà l'auteur du récit, parlant de la première mission de Paul en Galatie, raconte que l'apôtre, lorsqu'il eût jugé de la solidité de ses premiers convertis, avait « institué pour eux en chaque Église des presbytres [1] » : Lystra, Iconium, Antioche de Pisidie sont donc des Églises ayant à leur tête des presbytres. Éphèse a de même des presbytres. Lorsque Paul « nous eut rejoints à Assos, nous le prîmes à bord et nous gagnâmes Mitylène; le lendemain nous étions devant Chios, le jour suivant à Samos, le jour d'après à Milet. Paul avait décidé de ne s'ar-

L'expression « évêque de Syrie » est une expression obscure et recherchée, comme saint Ignace aime à en produire : M. Zahn l'interprète « episcopum syrum » (*PP. App.* II, 39). Se rappeler cependant qu'en Cœlésyrie il n'y eut longtemps pas de localité chrétienne en dehors d'Antioche (Sozom. *H. E.* VI, 34) : Syrie serait donc synonyme d'Antioche.

1. *Act.* XIV, 23 : χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους.

rèter pas à Éphèse, pour ne point s'attarder en Asie. Mais de Milet il dépêche à Éphèse et mande les presbytres de l'Église [1] ». La Vulgate, en traduisant ici presbytres par *maiores natu*, n'a pas songé que saint Paul n'aurait vraisemblablement pas imposé cette marche forcée de trente milles, précisément aux membres les plus âgés de la chrétienté d'Éphèse. Que sont alors ces anciens qui ne sont pas des vieillards? Paul va le dire : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis épiscopes pour paître l'Église du Seigneur [2] ». Ces presbytres ont une responsabilité envers la communauté, responsabilité que Paul compare à celle du berger envers son troupeau : les presbytres sont les épiscopes ou pasteurs de l'Église. Ce langage n'est pas le langage ignatien, il est sensiblement antérieur, et nous verrons qu'il s'accorde à celui de Paul écrivant aux Philippiens. Pour Paul, l'ἐπισκοπή à Éphèse est une fonction collective : l'Église d'Éphèse, comme les Églises de Galatie, est conduite par ses presbytres.

Dans l'épître aux Colossiens, il n'est parlé ni de presbytres ni d'épiscopes. Saint Paul parle de bergers (ποιμένας) qui sont en même temps des instructeurs (διδασκάλους) : bergers qui sont évidemment les presbytres-épiscopes que nous avons rencontrés déjà dans les Églises d'Asie. Mais Paul met au-dessus de ces bergers trois catégories de ministres, que nulle part encore nous n'avons vus figurer dans le

1. *Act.* xx, 17 : πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

2. *Ibid.* 28 : ὑμᾶ. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν.

personnel des Églises : les apôtres, les prophètes, les évangélistes, qui ensemble travaillent au service des « saints », c'est-à-dire des fidèles [1].

Pour Antioche, dans un passage qui appartient à la même source que le discours de Milet, les Actes des Apôtres désignent la communauté sous le nom d'Église : ils connaissent divers noms de membres notables de cette Église, Barnabé, Siméon le Noir, Lucius le Cyrénéen, Manaën, Paul. Il n'est question ni d'épiscope, ni de presbytres, ni de diacres. Barnabé, Siméon, Lucius, Manaën, Paul, sont prophètes et didascales [2].

L'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon ajoutent un trait que les textes précédents ne donnaient pas : « Saluez, écrit l'apôtre aux Colossiens, saluez les frères qui sont à Laodicée; saluez Nymphas et l'Église qui est dans *leur* maison ». Et à Philémon : « Paul à Philémon, et à Amphias notre sœur,... et à l'Église qui est dans ta maison. » Ceci est comme une moindre Église dans la grande, une Église domestique, un groupe de fidèles qui sont comme la famille et la clientèle d'une même maison. — Les versets 1-20 du dernier chapitre de l'épître aux Romains, si on les considère comme la salutation de l'exemplaire destiné aux Éphésiens, et cette conjecture n'est pas invraisemblable, témoignent de l'existence à Éphèse d'une Église domestique sur le modèle de celles de Nymphas à Laodicée

1. *Ephes.* IV, 11-12 : αὐτὸς [le Christ] ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων κτλ. Le mot évangéliste est synonyme d'apôtre (*Gal.* I, 8); il ne se retrouve que deux autres fois dans le N. T., *Act.* XXI, 8 et II *Tim.* IV, 5.

2. *Act.* XIII, 1. — Cf. *Act.* XV, 32.

et de Philémon à Colosses : « Saluez Prisca et Aquilas et l'Église qui est dans leur maison. » C'est de cette Église que Paul parlait aux Corinthiens, quand, d'Éphèse, il leur écrivait : « Les Églises d'Asie vous saluent, et surtout Aquilas et Prisca avec l'Église qui est dans leur maison [1]. »

*
* *

Après le groupe des textes asiates, voici le groupe des textes que nous appellerons européens, et en première ligne la *Prima Clementis,* que l'on est unanime à reconnaître pour composée à Rome, vers 95. Elle ne porte plus le nom de qui l'a rédigée, mais seulement le nom de l'Église qui l'envoie. Toutefois Denys, évêque de Corinthe, écrivant au pape Soter (166*-175*), cite cette vieille lettre romaine adressée aux Corinthiens sous le nom de Clément, donnant par là lieu de croire que l'exemplaire authentique portait le nom de son rédacteur, et que ce rédacteur était ce Clément [2].

La *Prima Clementis* est l'expression de la conscience romaine à la fin du règne de Domitien. Dieu y est prié de délivrer les fidèles de « ceux qui les haïssent injustement ». Car l'Église romaine vient de passer par des « épreuves soudaines et répétées ».

1. *Col.* IV, 15 : Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν [Hort. lit. αὐτῆς] ἐκκλησίαν. *Phile.* 2 : τῇ κατ' οἰκόνσου ἐκκλησίᾳ. *Rom.* XVI, 5 : τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. *I Cor.* XVI, 19 : σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.

2. EUSEB. *H. E.* IV, 23.

Que Dieu, « qui abaisse l'insolence des superbes et déroute les machinations des peuples, qui secourt dans le danger et sauve du désespoir, que Dieu soit parmi nous le salut des persécutés, relève ceux qui sont tombés, ramène les égarés, délivre ceux de nous qui souffrent en prison ». Aux princes, « à ceux qui nous gouvernent sur terre, Seigneur, tu as donné le pouvoir de la royauté par la vertu de ta puissance... Dirige, Seigneur, leurs conseils suivant le bien [1] ». Touchants accents de soumission et d'espérance, qui sont, avec je ne sais quoi de plus résigné à l'injustice du siècle, un écho de ceux qu'exprimait quelque trente ans plus tôt la *Prima Petri*, dans le premier éclat de la persécution néronienne.

M. Sohm voit dans la *Prima Clementis* l'épiphanie du droit ecclésiastique, et ce n'est pas trop dire. Elle est, en effet, moins une homélie sur la concorde, qu'une décision juridique. Une sorte de sédition a éclaté dans l'Église de Corinthe, une « sédition impie et détestable, œuvre d'un petit nombre d'audacieux et de téméraires ». L'intervention de l'Église romaine a été sans doute réclamée par le parti vaincu. A l'Église révoltée contre ses chefs légitimes l'Église romaine tout entière écrit : « Vous marchiez soumis à vos chefs [2], et voici que l'envie, la haine, la colère, l'émeute ont pénétré parmi vous ». Il semble que la police païenne ait dû intervenir. L'odieux scandale! La discipline est pour une communauté le devoir rigoureux : « Nous devons le respect à nos chefs [3] ». Est-ce que dans l'armée romaine chacun

1. *I Clem.* I, 1 et LIX-LXI.
2. *Id.* I, 3 : ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις.
3. *Id.* XXI, 6 : τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν.

est investi de l'*imperium,* ou chiliarque, ou centurion? Non, chacun, à son rang, exécute ce qui est commandé par le basileus et par les chefs [1]. Dieu a envoyé le Christ, le Christ a envoyé les apôtres; « les apôtres ont prêché dans les pays, dans les cités, et ils ont, après les avoir éprouvés par l'Esprit-Saint, institué [les fidèles qui étaient] leurs prémices épiscopes et diacres de ceux qui devaient croire ensuite [2] ». Voilà posé le fondement du droit divin de la hiérarchie. Plus encore, « les apôtres ont prévu que l'ἐπισκοπή provoquerait des rivalités; aussi, ayant institué leurs prémices, ils ont réglé que, ces premiers [évêques] morts, d'autres devraient recueillir leur ministère, après avoir été dûment éprouvés [3] ». Voilà posé le principe de la succession dans la hiérarchie. Et tout aussitôt : « Ceux qui ont été établis, par les apôtres ou par les créatures des apôtres, toute l'Église y consentant, — et qui ont rempli leur ministère sans reproche, selon le témoignage persévérant de tous, — ceux-là, notre avis est que l'on ne peut les déposer de leur ministère [4] ».

A Corinthe donc nous rencontrons en 95* une Église composée d'un nombre indéterminé de laï-

1. *Id.* XXXVII, 3 : ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

2. *Id.* XLII, 4 : κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Les prémices, ἀπαρχαί, font allusion à *Rom.* XVI, 5 et *I Cor.* XVI, 15. L'examen ou docimasie est un souvenir de *II Cor.* VIII, 22 et de *I Tim.* III, 10.

3. *Id.* XLIV, 1-2 : οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν... ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς ... κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.

4. *Ibid.* 3 : τοὺς κατασταθέντας... συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης... οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

ques, le mot est de notre auteur (XL, 4). Ces laïques sont gouvernés par une hiérarchie à deux termes : les diacres, les épiscopes. Ces épiscopes sont appelés aussi presbytres [1]. Corinthe compte sûrement plusieurs presbytres épiscopes [2].

Moins de quarante ans auparavant, écrivant aux Corinthiens sa première épître, dans un moment où d'autres divisions agitaient déjà cette Église, saint Paul ne parle ni d'épiscopes, ni de diacres, ni de presbytres. Il parle de pédagogues (IV, 14), de prophètes (XI, 4, etc.); il parle de l'apôtre et du père qu'il est pour les Corinthiens; il enverra Timothée, « son enfant aimé et fidèle dans le Seigneur, pour leur rappeler les voies que partout en toute Église il enseigne » (IV, 17). Et ce serait tout s'il n'ajoutait : « Vous connaissez la maison de Stéphanas, et qu'il est les prémices de l'Achaïe, et que pour le service des saints *ils* se sont constitués : je vous prie de leur être soumis, ainsi qu'à quiconque travaille et peine avec moi [3]. »

En Macédoine, de même, nous tenons les deux extrémités de la chaîne. — Polycarpe, évêque de Smyrne, écrit aux Philippiens une lettre que nous possédons dans le recueil des épîtres ignatiennes. « Polycarpe et les presbytres qui sont avec lui à l'Église de Dieu qui est à Philippes... » Smyrne possède la hiérarchie à trois termes : un évêque, le presbyterium, les diacres. Mais il n'en est pas ainsi de Philippes. Poly-

1. *Id.* LIV, 2; LVII, 1.
2. *Id.* XLIV, 5.
3. *I Cor.* XVI, 15 : οἶδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι..

carpe s'adresse aux diacres et aux presbytres de Philippes, le mot d'épiscope n'est pas prononcé. Les diacres seront les serviteurs, non des hommes, mais de Dieu et du Christ, sans avarice, miséricordieux, empressés (v, 2). Les presbytres seront miséricordieux pour tous, ramèneront les égarés, visiteront les infirmes, auront cure des veuves, des orphelins, des pauvres, seront sans avarice et sans colère (vi, 1). « Je suis attristé avec vous, ajoute-t-il, du cas de Valens, qui a été fait presbytre chez vous, et qui méconnaît à ce point la charge qui lui a été confiée : je vous en conjure, gardez-vous de l'amour de l'argent » (xi, 1). La discipline est le premier devoir ecclésiastique : « Soyez soumis aux presbytres et aux diacres comme à Dieu et au Christ[1] ». L'épître de saint Paul aux Philippiens permet d'établir que quarante ans auparavant la hiérarchie est déjà à Philippes une hiérarchie à deux termes, mais les termes ne sont pas exactement ceux de l'épître de Polycarpe. A qui, en effet, l'apôtre adresse-t-il sa lettre? Aux « saints », c'est-à-dire, selon le langage familier à Paul, aux chrétiens qui sont à Philippes, et il ajoute : «... aux saints qui sont à Philippes avec les épiscopes et les diacres »[2]. — A Thessalonique, on en a pour gage la première épître aux Thessaloniciens, l'administration locale ne marque pas, dans les quelques mots que Paul lui consacre, par des termes aussi précis. Mais les termes dont il use, si on les rapproche de ceux qu'il employait au sujet de la maison de Stéphanas à Corinthe, donnent à penser que l'orga-

1. Polycarp. *ad Philipp.* v. 3 : ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις.

2. *Phili.* i, 1 : τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

nisation de la communauté est à Thessalonique la même qu'à Corinthe. « Nous vous demandons, frères, de reconnaître ceux qui travaillent chez vous, et qui sont à votre tête dans le Seigneur et vous prêchent... », ainsi parle Paul aux Thessaloniciens [1]. A Corinthe, il veut qu'on soit soumis à ceux qui sont constitués pour le service des saints : à Thessalonique il dit aux saints de reconnaître leurs chefs, leurs προϊστάμενοι. Le mot est celui-là même qui servira aux *Epîtres pastorales* à désigner le gouvernement du père de famille dans sa maison.

A Rome, la *Prima Clementis* autorise à dire que l'Église romaine tient l'ἐπισκοπή, aussi bien que le diaconat, pour une institution des apôtres. Il y aura donc à Rome comme à Corinthe, comme à Philippes, des diacres et des épiscopes. On voudrait y constater explicitement l'existence de l'épiscopat monarchique. Les critiques qu'influence encore le Vieux Protestantisme objectent que l'épître de saint Ignace adressée aux Romains ne parle pas d'évêque unique de Rome. Assurément, il est vrai qu'elle ne parle pas davantage de presbytres, ni de diacres. Cependant Ignace s'annonce aux Romains comme l'évêque de Syrie, il recommande à leur prière l'Église de Syrie dont il est le pasteur et l'évêque : dira-t-on que l'épiscopat monarchique est, vers 107, une institution inouïe à Rome ? inouïe de cette Église dont Ignace dit qu'elle a « instruit les autres Églises » ? inouïe de cette Église que saint Ignace, dans les premières lignes si fameuses de son épître, exalte comme l'Église modèle, χρισ-

1. *I Thess.* v, 12 : εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προισταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.

τόνομος? Et assurément encore l'évêque d'Antioche ne harangue pas l'Église romaine comme il fait les autres. Irait-il faire la leçon à cette Église sans égale, comme il faisait aux Églises de Smyrne, d'Éphèse, de Tralles ou de Magnésie? Il la salue en termes d'une révérence extrême : il croirait indécent de parler à ses membres révérés de leurs devoirs. On ne saurait donc tirer argument du langage d'Ignace. La question reste entière. Enfin, si l'épiscopat romain a été collectif un temps, et nous dirons en quel sens il aurait pu l'être, le souvenir s'en est perdu de bien bonne heure. Le Syrien Hégésippe, qui séjournait à Rome vers 160, y vit fonctionner l'épiscopat monarchique, et le diacre Éleuthère succéder à l'évêque Soter, successeur de l'évêque Anicet [1]. Le Smyrniote Irénée, moins de quinze ans après, énumérant les premiers évêques de Rome jusqu'au douzième, Anicet (166*), donne cette succession comme la succession d'évêques monarchiques [2]. Ces Orientaux, venus du pays d'Ignace et de Polycarpe, n'imaginaient pas la succession épiscopale à Rome différente de ce qu'elle était à Antioche ou à Smyrne.

Mais cet esprit est-il celui des plus anciens textes d'origine romaine? La *Prima Petri* évoque cette image neuve alors et que saint Ignace devait reprendre, à savoir que le Christ est non seulement le berger, mais l'épiscope des âmes; épiscope et berger sont pour notre auteur deux termes synonymes, ou, si l'on préfère, le berger est la figure de l'épiscope [3].

1. Euseb. *H. E.* iv, 22, 3.
2. *Id.* v, 6, 4.
3. *I Petr.* ii, 25 : ἦτε ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Cf. *Prima Clem.* lix, 3.

Toutefois l'auteur de la *Prima Petri* réserve à Jésus Christ seul ce vocable symbolique : après s'être donné comme apôtre (I, 1) et comme témoin des souffrances du Christ (VI, I), il revendique le titre de presbytre, et, s'adressant alors aux chrétiens qui sont presbytres comme lui, il leur rappelle que leur devoir propre est de paître le troupeau de Dieu, en répudiant tout désir de gain et toute vanité de commandement, en se conformant au berger suprême, à l'ἀρχιποίμην, c'est-à-dire à ce même Christ qu'il appelait le berger et l'épiscope des âmes [1]. La *Prima Petri*, comme le discours de Milet, témoigne de l'exercice de l'ἐπισκοπή par une pluralité de presbytres. — L'épître aux Romains, à son tour, compare l'Église à un corps dont tous les membres n'ont pas la même fonction. Dans l'Église, il y a des apôtres, et Paul est l'un d'eux : mais d'autres ont reçu du Saint-Esprit d'autres missions, celui-ci est prophète, celui-là est διδάσκαλος, celui-là est προϊστάμενος : tel autre a le charisme de la compassion, tel autre celui de la consolation, tel autre celui de l'aumône... Saint Paul, que tant de critiques se plaisent à présenter comme un adversaire de toute loi hiérarchique, est l'apôtre qui, après avoir prêché aux Thessaloniciens la soumission à leurs προϊστάμενοι, reconnaît le προϊστάμενος comme un membre de l'Église investi de sa mission par le Saint-Esprit [2].

1. *I Petr.* V, 1-4 : Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος,... ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ.

2. *Rom.* XIII, 4-8 : ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν διάφορα, εἴτε προφητείαν.., εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι.

*
* *

Venons à un troisième groupe de textes, textes d'une localisation indécise, mais apparentés cependant au groupe européen et au groupe asiate.

On désigne sous le nom d'*Épîtres pastorales* l'épître à Tite et les deux épîtres à Timothée, trois textes qui se donnent comme l'œuvre personnelle de Paul et de Paul seul. Elles sont incontestablement antérieures aux épîtres d'Ignace et à l'épître de Polycarpe, c'est-à-dire à des écritures des environs de l'an 107*, puisque toutes trois y sont citées. L'opinion moyenne, parmi les critiques, voit dans les Pastorales une composition de l'époque de Domitien (81-96), à peine antérieure à la *Prima Clementis :* elles seraient toutes trois l'œuvre d'un unique écrivain, qui aurait entendu mettre sous le nom de l'apôtre Paul sa conception de la tradition et de l'organisation ecclésiastiques. Au contraire, les critiques fidèles à l'hypothèse de l'authenticité paulinienne des Pastorales, y voient une composition des dernières années de l'apôtre (64*-67*). La question des Pastorales est ainsi une de celles qui divisent le plus; mais comme, heureusement pour notre sujet, il importe assez peu que les Pastorales soient contemporaines de la *Prima Petri* ou contemporaines de la *Prima Clementis,* nous supposerons le problème non résolu, et nous citerons les Pastorales simplement comme un document antérieur aux épîtres ignatiennes.

« La miséricorde de Dieu soit donnée à la maison d'Onésiphore », lisons-nous dans la seconde à Timothée. « Tous ceux qui sont en Asie s'étaient éloignés

de moi : lui, il est venu à Rome, il m'a cherché, il m'a trouvé. Tu sais mieux encore quels services il m'a rendus à Éphèse... Saluez Aquilas et Priscilla et la maison d'Onésiphore[1] ». Dans l'hypothèse de l'authenticité, ces détails supposent que l'épître est écrite de Rome à un disciple établi à Éphèse; dans l'hypothèse d'une fiction littéraire, ils supposent que l'auteur tient à accréditer son œuvre en Asie. En toute hypothèse, que nous sommes loin encore de l'organisation si ferme des épîtres ignatiennes! Le mot d'ekklesia n'est pas prononcé, seule l'expression de « maison d'Onésiphore » revient par deux fois, associé au souvenir d'Aquilas et de Priscilla, de cet Onésiphore qui à Éphèse a rendu de si grands services à l'apôtre[2].

Les temps sont mauvais. L'apôtre est captif, il parle de sa défense et du juste juge, Dieu, qu'il oppose au lion dévorant (IV, 8, 17). Lassitude, amertume, désolation : « Tous ceux qui veulent vivre religieusement dans le Christ Jésus seront persécutés : des hommes mauvais, des charlatans croîtront dans le pire, ils tromperont les autres comme ils se sont trompés eux-mêmes » (III, 12, 13). Comment lutter? Par la parole, par l'enseignement du vrai, et ce sera l'œuvre de Timothée : « Veille, lui est-il dit, veille en tout, fais le devoir de l'*évangéliste*, remplis ton ministère... Souviens-toi d'attiser le charisme de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains; ne rougis point de moi; souffre le mal avec moi pour l'évangile dont j'ai été fait le porte-parole, l'apôtre, le διδάσκαλος » (I, 6, 11). Timothée n'est pas apôtre, comme Paul : mais il est sûrement didascale, et cette épître est comme le

1. *II Tim.* I, 15-18; IV, 12-20.
2. *Ibid.* I, 18. Cf. *Rom.* XVI, 1-5.

manuel du didascale, de celui qui « sait loyalement dispenser la parole de vérité et n'imite pas Hyménéos et Philétos, dont l'enseignement est une gangrène » (II, 15-17). Pas une expression qui témoigne que les fidèles forment quelque association ou soient gouvernés par une hiérarchie : l'apôtre entend parler à mots couverts (II, 7); mais pas même à mots couverts il ne parle de presbytres, ni d'évêques, et le mot de diaconie est pris par lui dans son sens le plus littéraire (I, 18; IV, 5 et 11). La fonction que seule il a en vue est l'instruction, la διδασκαλία.

Dans l'autre épître à Timothée, le mystère dont s'entourait l'auteur se dissipe soudain. Les temps sont meilleurs, la tranquillité semble maintenant acquise. Que l'on prie pour tous les hommes, pour les rois, pour tous ceux qui sont en haut, afin que nous menions une vie paisible et tranquille dans la piété et dans la pureté (II, 2). Les termes s'éclaircissent aussi. Le mot d'ekklesia est prononcé et pris au sens de collège[1]. Le presbyterium apparaît. Le mot de διάκονος, au sens non plus littéraire, mais hiérarchique, apparaît et prévaut. Même, l'épître énumère les qualités que devra posséder le diacre : il passera par un examen d'épreuve ou docimasie, avant d'être appelé à ce service; il devra n'avoir été marié qu'une fois, savoir bien gouverner ses enfants et sa propre maison, être honnête et droit, point sujet à boire, point attaché au gain sordide (III, 8-13). La communauté compte des esclaves, des pauvres, des riches; les pauvres ne doivent pas s'imaginer que la religion est un moyen de vivre (VI, 5); les riches ont pour de-

1. *I Tim.* V, 16 : μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία.

voir de donner sans peine et de s'enrichir de bonnes œuvres (VI, 17-18); les esclaves doivent être soumis à leurs maîtres, que ces maîtres soient chrétiens ou qu'ils ne le soient pas (VI, 1-2). La communauté prend à sa charge des veuves, c'est-à-dire des femmes âgées d'au moins soixante ans, vertueuses, sans soutien : l'Église les nourrit comme nos petites sœurs des pauvres nourrissent leurs vieilles. Quelque indécision se traduit dans l'emploi du terme de πρεσβύτεροι, qui est pris tantôt au sens littéraire de vieillard ou d'ancien, tantôt au sens hiérarchique de presbytre : notre épître parle de πρεσβύτεροι et de πρεσβυτέραι, comme elle parle de νεώτεροι et de νεωτέραι (V, 1-2), en même temps qu'elle parle du presbyterium comme d'un collège organique (IV, 14). En ce dernier sens elle dira : « Que les presbytres qui président bien aient double récompense, surtout ceux qui peinent à enseigner[1]. » C'est dire que les presbytres ont individuellement pour charge celle de προεστώς, quelques-uns y ajoutent la διδασκαλία. Une charge enfin peut s'ajouter à la διδασκαλία, une charge que notre épître qualifie d'ἐπισκοπή : « Si quelqu'un, dit-elle, ambitionne l'épiscopat, il désire une bonne œuvre : et donc, que l'épiscope soit irrépréhensible, marié seulement une fois, hospitalier, capable d'enseigner, désintéressé de l'argent, bon chef de sa propre maison, entouré d'enfants soumis et chastes : celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison pourrait-il gérer l'Église de Dieu[2] ? » Ainsi l'épiscopat est une charge d'administration matérielle analogue au gou-

1. *I Tim.* V, 17 : οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.
2. *Ibid.* III, 1-7.

vernement familial; elle est aussi une charge d'instruction. La description des Pastorales n'a pas la rigueur des formules ignatiennes, mais elle les fait pressentir, en donnant l'évêque comme le curateur, comme l'épimélète de l'Église, ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται. La première épître à Timothée n'est pas le manuel de l'instruction ou didascalie, elle est plutôt le manuel de l'administration temporelle de l'Église.

La troisième Pastorale, l'épître à Tite, est adressée par l'apôtre Paul à un de ses disciples établi dans l'île de Crète. Elle est identique de ton et de sujet à la première épître à Timothée. Chaque ville a une église; chaque église, des presbytres. Tite est un διδάσκαλος (II, 1). L'épiscopat est une charge qui demande un chrétien désintéressé de l'argent, hospitalier, capable d'enseigner et de controverser : l'épiscope est comme l'économe de Dieu (I, 7-9).

On peut rapprocher de l'épître à Tite l'épître dite aux Hébreux. Ce n'est pas la place de dire quelles raisons permettent de voir dans cette épître un texte contemporain de la persécution néronienne et de la *Prima Petri*, et pourquoi nous inclinons à y voir une épître d'origine romaine. Cette opinion importe peu, du moment que l'on est unanime à tenir l'épître aux Hébreux pour antérieure à la *Prima Clementis*. Pour l'auteur, le mot de πρεσβύτεροι ne semble pas avoir de sens hiérarchique, et désigne les anciens littéralement (XI, 2). Mais notre auteur emploie un terme bien autrement expressif, cher à la langue romaine, le terme de ἡγούμενοι (XIII, 7 et 24). C'est le mot qui, dans l'armée, désigne les officiers généraux. « Souvenez-vous de vos higoumènes qui vous ont

parlé la parole de Dieu... » Ces higoumènes ont le ministère de la parole, ils sont des διδάσκαλοι. « Obéissez à vos higoumènes, soyez-leur soumis, ils veillent sur vos âmes comme [des gardiens qui] en doivent rendre compte. » Ces higoumènes ont donc le ministère de l'ἐπισκοπή. Et l'auteur termine sa lettre par ces mots : « Saluez tous vos higoumènes, » d'abord, puis « saluez tous les saints », c'est-à-dire les fidèles.

*
* *

Un quatrième et dernier groupe de textes sera le groupe que nous appellerons syro-palestinien.

« Frères aimés, lisons-nous dans l'épître de saint Jacques, ne sont-ce pas les riches qui vous tyrannisent, et qui vous traînent devant les tribunaux, ces mêmes riches qui blasphèment le beau nom dont nous avons tiré le nôtre », c'est-à-dire le nom du Christ (II, 6-7)? Les chrétiens auxquels s'adresse l'épître de Jacques sont des pauvres, des gens de métier, moissonneurs à gage auxquels le riche propriétaire ne paie pas toujours leur salaire (V, 4), petits marchands qui vont de ville en ville, s'établissant ici, puis poussant plus loin (IV, 13), Juifs, car ils sont Juifs comme le rédacteur de l'épître (II, 21), répandus dans les villes d'un littoral où abordent les grands navires (III, 4) et ces flots que le vent de la mer soulève et retourne (I, 6). Ces pauvres sont facilement éblouis par la richesse : si dans leur synagogue [1] en-

1. Συναγωγὴν ὑμῶν. Le mot de synagogue est pris ici dans son sens littéraire et veut dire simplement *votre assemblée*, — *eure Versammlung* (Soden) — *conventum vestrum* (Vulgate). Sur l'emploi de συναγωγή dans la littérature apostolique, voyez la note de Harnack sur Herm. *Mand.* XI, 9.

tre un homme portant bague d'or au doigt et robe blanche, en même temps qu'un homme en haillons, ils offriront au riche une place d'honneur et au misérable l'escabeau de leurs pieds, comme si Dieu, « mes frères aimés, n'avait pas choisi les pauvres de ce monde pour en faire les riches de la foi et les héritiers du royaume qu'il a annoncé à ceux qui l'aiment » (II, 5)? L'auteur de ce petit traité, d'une grécité si pure, d'un moralisme imagé qui rappelle l'Ecclésiastique et la Sagesse, pratique les Septante comme il convient à un Juif helléniste. Toutefois ce n'est pas à Alexandrie, et moins encore à Jérusalem ou en Galilée, qu'il convient de chercher la « synagogue » de ses pauvres, mais bien plutôt dans quelqu'une de ces villes de la côte syrienne, vers Césarée, vers Tyr, où les Juifs étaient déjà dans la dispersion (I, 1), et ces pauvres, c'est dans la première génération des chrétiens pour qui le retour du Christ était imminent (V, 7), que l'on pourrait penser les rencontrer.

Un opuscule d'édification de cent versets à peine ne saurait nous donner grands détails sur l'organisation hiérarchique. L'épître de saint Jacques cependant n'est sans nous apprendre que les communautés forment chacune une Église. Chaque Église a ses presbytres. « Quelqu'un parmi vous est-il affligé? Qu'il prie. Quelqu'un est-il content? Qu'il psalmodie. Quelqu'un est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Église;... la prière de la foi sauvera le malade; s'il a commis des fautes, elles lui seront remises... Puissante est la prière du juste » (V, 12-16). Le presbytre est comparé à Élie, sa dignité est en même temps un charisme. C'est un charisme aussi que celui

de l'instruction : « Mes frères, que peu d'entre vous deviennent διδάσκαλοι, sachant que plus grave est le jugement qu' [en cette fonction] on encourt » (III, 1).

Les communautés de chrétiens de race juive auxquelles s'adressait l'épître de Jacques étaient des communautés très simplifiées, et le livre des Actes (XXI, 4-11) ne les décrit pas différemment. Paul arrivant à Tyr, « y trouve les disciples », et ceux-ci conjurent Paul « par l'Esprit » de ne monter point à Jérusalem : les fidèles avec leurs femmes et leurs enfants accompagnent l'apôtre « hors de la ville », et sur le rivage même, tous à genoux, « nous priâmes ». A Ptolémaïs, Paul salue « les frères ». Des disciples, des frères, rien d'autre. Ces groupes de Tyr et de Ptolémaïs ne rappellent en rien le solennel collège des presbytres d'Ephèse. Paul arrive à Césarée, il reçoit l'hospitalité dans la maison de Philippe : mais les Actes ne donnent à Philippe d'autre titre que celui « d'évangéliste » et de « diacre ». Avec Philippe sont ses quatre filles, toutes quatre « vierges prophétisantes ». Et comme Paul et ses compagnons étaient encore dans la maison de Philippe, arrive de Judée un « prophète », qui s'adresse à l'apôtre : « Voici ce que dit le Saint-Esprit... » Dans ces communautés de la côte syrienne, les prophètes tiennent une place qu'à pareille époque les Églises de chrétiens helléniques ne connaissent plus.

Un état social très voisin de celui que décrivent soit les Actes, soit l'épître de Jacques, nous a été révélé par la *Didachè*. La *Didachè* ignore les épîtres paulines; elle parle d'un « évangile du Seigneur », sans qu'on puisse déduire de ses évangélismes que son évangile est aucun de nos trois

synoptiques. Par ailleurs, des textes de la première moitié du second siècle, comme l'épître dite de Barnabé et le *Pasteur* d'Hermas, dépendent de la *Didachè*. Il faut conclure, avec Zahn, avec Funk, avec Schaff, que la *Didachè* date des vingt dernières années du premier siècle. A nos yeux, elle pourrait être plus ancienne encore : il n'y est fait allusion à aucun gnosticisme, ni à aucune persécution; pour elle la venue du Seigneur est imminente [1]. Certains traits de mœurs rappellent le monde de l'épître de saint Jacques. Ainsi la *Didachè* connaît, elle aussi, les artisans qui passent de ville en ville : « Quiconque vient au nom du Seigneur, qu'on le reçoive; s'il ne fait que passer, assistez-le de votre mieux; s'il veut s'établir et qu'il soit artisan, qu'il travaille et qu'il mange; s'il n'a aucun métier, veillez à ce qu'il ne vive pas au milieu de vous chrétien oisif; s'il ne veut rien faire, c'est un homme qui trafique du Christ; défiez-vous [2] ». La communauté est une œuvre de mutuel secours matériel, comme il convient à une œuvre de pauvres. Les membres en sont unis par une singulière solidarité d'amour et de confiance : ce sont des frères, unis, des quatre vents du ciel, pour se sanctifier et marcher ensemble à la rencontre du royaume de promission [3].

Chaque Église a pour l'administrer des épiscopes et des diacres, élus par elle, qui doivent être des fidèles éprouvés et désintéressés, et auxquels on doit tout respect. Mais pourquoi ce respect et cette soumission? C'est que ces épiscopes remplissent aussi

1. *Didach.* XVI, 1.
2. *Id.* XII, 1-5.
3. *Id.* IV, 14, X, 5.

la fonction des prophètes et des διδάσκαλοι[1]. Et la *Didachè* s'étend sur ce ministère des prophètes. Le prophète est distinct de l'apôtre, mais comme l'apôtre il passe d'Église en Église, et il « parle au nom de l'Esprit ». Que « tout apôtre qui vient vers vous soit reçu comme le Seigneur ; il ne demeurera pas plus d'un jour, deux jours au plus : s'il demeure trois jours, c'est un faux prophète. L'apôtre qui passe ne recevra rien que son pain pour le temps de son gîte : s'il demande de l'argent, c'est un faux prophète. Quiconque parle au nom de l'Esprit n'est pas pour cela prophète : le vrai prophète est celui qui en ses mœurs ressemble au Seigneur... Le vrai prophète, s'il veut s'établir parmi vous, mérite qu'on le nourrisse ; le vrai διδάσκαλος aussi, comme l'artisan, a droit à sa nourriture[2]. »

Si tous ces traits ne sont pas aussi cohérents que notre esprit d'ordre voudrait qu'ils fussent, ils manifestent du moins un état où la hiérarchie naissante des épiscopes et des diacres, élus par la communauté locale, est encore subordonnée à un personnel itinérant de prophètes, de διδάσκαλοι, d'apôtres, que l'Esprit pousse où il veut. Et c'est la nouveauté de la *Didachè* de nous instruire de cet état tout primitif que les grandes épîtres paulines ne faisaient qu'indiquer.

1. *Id.* xv, 1-2 : χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους, ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων. — μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς, αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων.

2. *Id.* xi, 4-8 ; xiii, 1-2.

II

L'énumération est achevée des textes capables de donner quelques indices sur les institutions hiérarchiques de l'Église naissante, indices divergents assez pour que la recherche de la loi qui a présidé au développement de ces institutions ait provoqué les plus divergentes hypothèses [1].

Ritschl voulait qu'il eût existé deux types de gouvernement ecclésiastique. Jérusalem avait réalisé le type judéo-chrétien, qui s'y devait maintenir jusqu'au temps d'Hadrien; et ce type avait été appliqué à Alexandrie jusqu'au milieu du troisième siècle, selon ce qu'en témoigne saint Jérôme : des presbytres égaux présidés par l'un d'eux [2]. Partout ailleurs s'était propagé le type ethnico-chrétien, dont la formule achevée est donnée par les épîtres ignatiennes (Ritschl n'admettait pas leur authenticité). La fonction disciplinaire exercée par les presbytres ou épiscopes au-

1. E. Loening, *Die Gemeindeverfassung aes Urchristenthums* (Halle 1889), p. 1 et s., et R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I (Leipzig 1882), p. 4 et s., analysent ces hypothèses.

2. Hieronym. *Epistul.* cxlvi : « Alexandriae a Marco euangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori loco collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione episcopus quod presbyter non faciat ? » Il est probable que Jérôme a pris cette information dans un commentateur plus ancien.

Le P. von Dunin-Borkowski, *Historisches Jahrbuch*, t. XXI (1900), p. 221-254, sous le titre de « Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopats », a réuni tous les textes où cette information reparaît. Son travail est fort instructif, mais il est dommage qu'il l'ait entrepris pour démontrer que toute cette chaîne de témoignages ne représente aucune tradition primitive.

rait lentement donné naissance à l'épiscopat monarchique et doctrinaire du temps d'Irénée et de Tertullien[1].

Renan, préoccupé de ne séparer pas l'histoire chrétienne de l'histoire du monde ancien, crut que les Églises chrétiennes étaient identiques d'organisation à ces associations religieuses, thiases ou collèges, du monde grec, où l'épigraphie lui révélait des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι[2]. Mais pour Renan ce rapprochement était une indication plus qu'un système, il n'y insista point. Au contraire, après la publication de M. Foucart sur les associations religieuses chez les Grecs (1873), certains critiques, comme Weingarten, pensèrent découvrir toute la hiérarchie catholique dans l'épigraphie des thiases : l'association chrétienne aurait commencé par le régime du patronat, chaque groupe ayant son προστάτης; puis le régime du patronat se serait transformé en celui des collèges, le προστάτης ayant été remplacé par un ἐπίσκοπος ou thiasarque, assisté de prêtres[3]. S'il faut en croire Hatch, l'épigraphie établirait que les épiscopes sont les fonctionnaires chargés, dans les cités de Syrie et d'Asie Mineure, de la gestion des finances municipales. Chaque communauté chrétienne était administrée, au point de vue matériel et disciplinaire, par un comité d'anciens ou presbytres : ceux de ces presbytres qui étaient affectés aux finances, portèrent le nom d'épiscopes. Des diacres étaient les assesseurs des épiscopes. Dans les grandes villes, où le service

1. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1857).
2. *Origines du christianisme*, t. II, 333 ; t. III, 248, etc.
3. Weingarten, dans la *Historische Zeitschrift*, t. XLV (1881), p. 441 et suiv., cité par Löning et Sohm.

financier était plus étendu, on le centralisa entre les mains d'un épiscope en chef, qui bientôt devint l'épiscope souverain[1].

D'autre part, l'opinion ancienne (elle remonte à Vitringa, *De synagoga vetere*, 1696), qui cherche dans la synagogue le prototype de l'Église, retrouvait un défenseur en M. Holtzmann. Les communautés pauliniennes, à ses yeux, étaient inorganiques, et l'action de l'Esprit y était libre de toute loi; le paulinisme aurait cédé à un christianisme, non point judaïque, mais juridique, et, dans cette évolution, les formes souples de l'association religieuse pratiquée par les Grecs auraient cédé aux formes plus dures et plus serrées du régime des synagogues juives : presbytres-épiscopes (termes synonymes) et diacres seraient à l'origine les archontes et hypérètes des synagogues; plus tard, pour mieux affermir l'unité dans la lutte contre l'hérésie, l'un des presbytres-épiscopes serait devenu l'évêque souverain[2].

M. Harnack[3], reprenant l'idée de Hatch, distingue dans les communautés chrétiennes une double organisation. La première partage la communauté en communauté dirigeante et communauté dirigée, en πρεσβύτεροι et en νεώτεροι. Cependant l'administration, dons à recueillir, aumônes à distribuer, culte à exercer, est la fonction déléguée à des presbytres spécialement désignés sous les noms de diacres et d'épis-

1. E. Hatch, *The organization of the early christian churches* (Oxford 1881).

2. H. J. Holtzmann, *Pastoralbriefe* (1880), cité par Löning et Sohm.

3. Voyez sa traduction allemande du livre de Hatch (1883), ses prolégomènes à la *Didaché* (1884), et sa *Dogmengeschichte*, t. 1³, p. 204-207.

copes. On eut ainsi des presbytres et des presbytres-épiscopes. Ni aux uns ni aux autres n'incombait le ministère de la parole, lot des apôtres, des prophètes et des didascales, investis par vocation ou par charisme. Lorsque prophètes et didascales disparaissent, les épiscopes les remplacent dans la διακονία τοῦ λόγου, en vertu, non d'un charisme, mais de la délégation vraie ou supposée des apôtres. La crise amenée par le gnosticisme, par besoin d'unité doctrinale crée la monarchie épiscopale.

Pour Weizsäcker, les presbytres sont les plus anciens membres (ἀπαρχαί) de chaque communauté, les témoins des apôtres, comme les apôtres l'étaient de Jésus-Christ : c'est parmi ces presbytres que l'on a choisi les membres chargés de fonction dans la communauté (προϊστάμενοι, ἡγούμενοι, ἐπίσκοποι), l'investiture de ces fonctions appartenant sans doute aux suffrages des presbytres. Les prophètes et didascales de l'époque primitive ont été éliminés par les épiscopes. Le ministère de la parole, devenu le lot des épiscopes, a été centralisé entre les mains d'un épiscope suprême, et les autres épiscopes ne se sont plus trouvés être que des presbytres, avec cette différence que ces deutéro-presbytres avaient une fonction, tandis que les proto-presbytres n'avaient qu'un titre [1].

M. Löning a le mérite d'avoir fait une critique excellente des systèmes de Weingarten et de Hatch, et d'avoir bien montré que les institutions hiérarchiques de l'Église ne devaient rien aux institutions collégiales ou municipales de la société païenne, l'assimilation de nos épiscopes aux ἐπίσκοποι des inscriptions

1. K. Weizsaecker, *Apostolische Zeitalter* (Freiburg 1892), p. 613 et suiv.

grecques étant tout spécialement insoutenable M. Löning croit reconnaître trois formes d'organi sation de l'Église chrétienne coexistant au début d second siècle. Une communauté souveraine élisant l comité d'épiscopes qui l'administre, le ministère d la parole et du culte, d'abord individuel, tendant être réservé aux seuls épiscopes. Une communaut ayant à sa tête un comité souverain de presbytres investis par l'imposition des mains des presbytre eux-mêmes, et auxquels appartient la parole, le culte la discipline. Une communauté régie par un épisco pat monarchique à l'instar de la communauté d Jérusalem régie par Jacques, puis par Siméon Ces trois formes de constitution se seraient com posées dans le système hiérarchique préconisé pa saint Ignace [1].

Pour M. Sohm enfin, l'Église a commencé par êtr inorganique, tout y était subordonné aux seuls cha rismes, et d'abord au charisme de la parole. La li turgie eucharistique fait la transition entre l'éta charismatique et l'état organique, car l'eucharistie après avoir été administrée par qui avait le charism de la parole, l'a été ensuite par qui avait l'administra tion de la propriété collective. Eucharistie et propriét ont donné naissance à l'épiscopat et au diaconat. L presbytérat est un titre d'honneur porté par les mem bres de la communauté que leur vertu, leur ancienneté leurs services distinguent, et font asseoir à la tabl eucharistique à côté de l'évêque. L'institution de l'é piscopat monarchique a été inaugurée à Rome : l *Prima Clementis* fait époque dans l'histoire du droi

1. Löning, p. 27-31.

canonique, car elle a mis fin à l'état charismatique et introduit la monarchie épiscopale [1].

Ces divers systèmes évolutionnistes supposent tous que le besoin crée l'organe, et ce postulat suffirait à mettre entre eux et nous une mésintelligence radicale. Par surcroît, il y a de grands écarts de calcul dans la façon dont les textes sur lesquels on s'appuie sont datés selon les uns, selon les autres et selon nous. Une certaine entente est toutefois possible. — Le R. P. de Smedt [2], par exemple, accorde que les termes de presbytres et d'épiscopes peuvent être tenus pour synonymes, au moins dans le langage du Nouveau Testament, et que le terme juif de presbytre correspond assez bien au terme grec d'épiscope, le premier cependant plutôt honorifique, le second plutôt administratif. Presbytre pouvait s'appliquer à tous ceux qui étaient associés à la direction des Églises, ne fût-ce qu'à titre honoraire de bienfaiteur, de prémices, de patron : épiscope suppose un pouvoir personnel de juridiction. Les épiscopes étaient les πρεσβύτεροι προϊστάμενοι, mais il pouvait exister d'autres πρεσβύτεροι qui n'avaient pas cette qualité. Les Églises ont-elles eu de tout temps à leur tête un chef unique, ou ont-elles été régies par un collège de presbytres égaux? Il n'y a rien d'impossible à ce que l'épiscopat n'ait pris sa forme définitive qu'après le temps des apôtres; tant que ceux-ci vécurent, ils purent garder entre leurs mains le gouvernement des Églises, en s'y faisant

1. Sohm, p. 81 et s.

2. De Smedt, *L'Organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle.* (Congrès scient. intern. des catholiques de 1888, t. II, p. 297-338). M. Michiels, *L'origine de l'épiscopat* (Louvain 1900), p. 128-133, a montré que le sentiment du P. De Smedt était au fond identique à celui de Petau suivi par Perrone.

suppléer par de simples presbytres. Pourtant le P. de Smedt, s'autorisant de ce que les Actes rapportent de saint Jacques et de la communauté de Jérusalem, croit à la monarchie épiscopale originelle. — La terminologie primitive n'est donc point rigoureuse, et les institutions définitives ont pu être préparées par des institutions transitoires, comme un édifice par ses échafaudages : tel est le terrain sur lequel l'entente est possible.

Essayons donc de systématiser à notre tour.

*
* *

Le mot ἐκκλησία est d'origine hellénique et désigne dans le grec classique l'assemblée plénière délibérante des citoyens libres d'une ville [1]. Une assemblée populaire, comme celle du peuple d'Éphèse dans son théâtre, est encore une « ekklesia [2] ». Ce sens littéral est celui que les Septante ont adopté [3]. Mais « ekklesia » pouvait prendre et a pris un sens symbolique dérivé du sens littéral : les Septante ont appliqué le mot à l'assemblée idéale du peuple de Dieu [4], et nous retrouvons cette acception dans les plus anciens textes chrétiens, où « ekklesia » désigne le nombre total des chrétiens, des « saints », l'Israël nouveau : c'est dans ce sens que saint Paul se reproche d'avoir un temps persécuté « l'ekklesia » de Dieu, et que l'évangéliste

1. Voyez G. Glotz, art. Ekklesia du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, et A. Hort, *The christian Ecclesia* (Londres 1897), p. 1-21.
2. *Act.* xix, 32, 39, 41.
3. *Ps.* cvi, 32 : ἐν ἐκκλησίαις λαοῦ.
4. *Ps.* cxlix, 1 : ἐν ἐκκλησίᾳ ὁσίων. Cf. *Eccli.* xliv, 15.

parle de bâtir « l'ekklesia » sur une pierre où les puissances de l'enfer ne l'atteindront pas [1]. Et dans ce sens on peut concéder à M. Sohm que le mot « ekklesia » n'implique pas une organisation.

Mais il n'est pas douteux qu'à un moment donné « ekklesia » a commencé d'être pris dans un sens très particulier, très nouveau, et a désigné tout groupe local de chrétiens. Saint Paul parle de l'église de Cenchrées, ou de l'église de Corinthe, ou de l'église de Thessalonique, exprimant par là la communauté de Cenchrées, de Corinthe, de Thessalonique [2]. Ekklesia ne désigne donc plus, dès les environs de l'an 55, une assemblée quelconque, ni un peuple idéal, mais une collectivité localisée, permanente et constituée. C'est dans ce sens que la première épître à Timothée veut que l' « ekklesia » ne supporte pas de charges matérielles excessives, μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία [3], ce qui donne exactement l'idée d'une société organisée à la façon d'un collège, d'un thiase. L'analogie entrevue par quelques historiens récents entre les Églises chrétiennes et les collèges païens a cela de réel que l'Église est, comme le collège, une société fermée.

L'Église, par le fait seul du nom qu'elle porte, nous apparaît donc comme une collectivité constituée, mais ce nom implique plus encore, parce qu'il s'oppose à celui de *synagogue*. Ces deux mots étaient également clairs et usuels, pour désigner une réunion. Pourtant le christianisme hellénique répudia le mot *synagogue*, pour se tenir exclusivement au mot

1. *Matth.* XVI, 18; *I Cor.* XV, 9; *Eph.* III, 21; *Gal.* VI, 16.
2. *Rom.* XVI, 1; *I Thess.* I, 1; *I Cor.* I, 2.
3. *I Tim.* V, 16. Cf. *I Thess.* II, 9.

église. Et la raison en est que, dès avant la diffusion du christianisme, le mot de *synagogue* a été adopté par les Juifs et par les prosélytes du judaïsme pour désigner leurs associations religieuses. Ce n'est pas une preuve sans valeur de la séparation très primitive des chrétiens d'avec les Juifs, que le mot de *synagogue* ait été éliminé de l'usage chrétien, ou qu'il n'y ait été reçu qu'en mauvaise part [1].

La propagation du christianisme suppose un personnel missionnaire. Ce personnel est représenté dans nos textes par les *apôtres* et par les *prophètes*, deux vocables, non plus helléniques, mais juifs. Pierre est apôtre, Paul aussi, et de même Andronikos et Junias [2], preuve que le mot doit s'entendre dans un sens plus large que ne le donnerait d'abord à penser le souvenir des « Douze ». L'apôtre est l'apôtre de Jésus-Christ, le témoin de sa résurrection, et tel est le cas de Pierre et aussi de Paul. L'apôtre est encore l'apôtre d'une Église existante, l'envoyé d'une Église [3]; mais cette seconde et toute judaïque acception qui ne fait de l'apôtre rien de plus qu'un courrier, — le θεοδρόμος de saint Ignace, — est très restreinte et s'oblitérera vite, pour ne laisser subsister que celle de témoin oculaire et d'envoyé direct de

1. *Rom.* XVI, 16 : αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ. *Apoc.* II, 9 et III, 9 : συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ. ÉPIPHANE dira des Ébionites (*Haer.* XXX, 18) : συναγωγὴν οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.

2. *Rom.* XVI, 7. Cf. *I Cor.* XV, 7-10; *II Cor.* VIII, 23; *Apoc.* II, 2; *Didach.* XI, 4-6. LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 92 sqq.

3. *II Cor.* VIII, 23 : ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν. *Phili.* II, 25 : ὑμῶν ἀπόστολος. LIGHTFOOT à ce sujet (*op. cit.* p. 93) rappelle un fragment curieux d'Eusèbe : ἀποστόλους εἰσέτι νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους. Cf. HIERONYM. *Comm. in Gal.* I, 1.

Jésus-Christ [1]. Le prophète n'est, par définition, ni l'envoyé d'une Église, ni un témoin du Seigneur : sa vocation et sa mission lui vient du Saint-Esprit, qui le possède, le mène, l'inspire. La prophétie est éminemment un charisme, une grâce d'exception : tel est l'Agabos du livre des Actes, telles sont les filles du diacre Philippe. Les prophètes de l'Église naissante, issus de la société toute primitive des « Galiléens », reproduisent « les vertus du Seigneur, » comme dit la *Didachè*. Ils ont été les missionnaires de la première heure, et leur activité, que nous avons peine à imaginer, a été cependant assez grande pour que saint Paul puisse dire que les fidèles sont partout *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum,* le mystère jadis impénétrable aux enfants des hommes ayant été révélé, à qui? « aux apôtres saints et aux prophètes de l'Esprit [2] ». Les pouvoirs des prophètes ne sont point confinés dans le ministère de la parole inspirée. Un mot de la *Didachè* leur attribue le pouvoir de célébrer l'eucharistie [3]. Ce rôle demeure pourtant obscur. Il n'en est pas ainsi des apôtres. Les apôtres rompent le pain, les apôtres prêchent; mais de plus ils pratiquent vis-à-vis de tous le ministère de la formation spirituelle, la νουθεσία; ils commandent en maîtres auxquels nul ne résiste, sans excepter les prophètes; ils parlent de leurs ordres, comme de la volonté de Dieu même. Saint Paul, énumérant les autorités, met en première ligne les apôtres, en seconde les prophètes [4] : apôtres

1. *I Cor.* IX, 1-2 : οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν ἑόρακα; κτλ. Cf. *Gal.* I, 1 et *I Pet.* V, 1.
2. *Eph.* II, 20 et III, 15. *I Cor.* XIV, 3.
3. *Didach.* X, 7.
4. *I Cor.* XII, 28 : πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας.

et prophètes sont les expressions primitives de la hiérarchie de l'Église à l'état de mission.

Puis voici apparaître la hiérarchie, non plus missionnaire et itinérante, mais locale, immobile, la hiérarchie des Églises individuellement vivantes et organisées. La *Prima Clementis*, à Rome, en 95*, parle des épiscopes et des diacres institués par les apôtres. La *Didachè*, d'épiscopes et de diacres élus par la communauté. L'épître aux Philippiens, en 64, d'épiscopes et de diacres institués à Philippes. — Épiscopes et diacres sont deux vocables purement helléniques [1]. Il faut concéder à Hatch et à Harnack que la fonction des épiscopes et des diacres est dans une certaine mesure une fonction d'administration matérielle; si saint Polycarpe, si les *Pastorales*, si la *Didachè*, si la *Prima Petri*, exigent si instamment des épiscopes et des diacres des garanties de désintéressement, d'ἀφιλαργυρία, et la preuve qu'ils savent bien gouverner leur maison, c'est qu'ils ont à administrer le temporel de l'Église : aumônes à recueillir, aumônes à distribuer, tout passe par leurs mains. — Mais les épiscopes et les diacres ne sont pas seulement des trésoriers, et si on leur demande tant de vertus, et non point seulement d'avoir de l'ordre et du désintéressement, c'est sans doute qu'ils ont d'autres soins, et plus religieux : ici, avec M. Sohm et M. Harnack, il faut supposer clair ce que les textes ne disent qu'à mots enveloppés, et

1. Voyez B. Haussoullier, art. Episkopes du *Dict. des ant.* Pour les diacres, Löning, p. 47, n. 2. Sur l'emploi du mot πρεσβύτερος en Égypte pour désigner des fonctionnaires civils et aussi des prêtres païens, dès l'époque des Ptolémées, voyez *Revue biblique*, t. VII (1898), p. 481.

que la liturgie sacramentelle est aux mains des diacres et des épiscopes. Ils partagent cette fonction avec les apôtres et les prophètes. Et enfin la liturgie sacramentelle suppose le ministère de la parole aussi bien que celui de la discipline. Les épiscopes et les diacres, dira la *Didachè,* remplissent la *liturgie* des prophètes et des didascales [1].

Or le personnel missionnaire est destiné à disparaître : les apôtres, puisque leur privilège d'avoir vu le Christ s'éteindra avec eux; les prophètes, parce qu'un jour viendra où la source des charismes sera tarie. La *Didachè* ne montre-t-elle pas l'Église préoccupée déjà de se défendre contre les prophètes sans mission vraie?

Prophètes et vierges prophétisantes ne se retrouveront bientôt plus que dans les conventicules dissidents, marcionites ou montanistes. Le titre d'apôtre ne sera usurpé par personne. Qui donc alors remplacera les apôtres dans l'exercice de cette autorité personnelle et bien véritablement *despotique* (au sens premier du mot) qu'ils avaient sur chaque communauté [2]? Les textes ne disent pas comment le passage d'un régime à l'autre s'est opéré, mais ils permettent de constater que l'épiscopat monarchique s'est trouvé avoir en mains cette autorité *despotique*, par droit de succession. D'autre part, chaque Église

1. *Didach.* xv, 1 : ὑμῖν λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων.

2. *I Cor.* vii, 17 : οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. — xi, 34 : τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. — xvi, 1 : ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. — *Tit.* i, 5 : ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. — *Rom.* xiii, 2 : ἡ τοῦ θεοῦ διαταγή. — *I Cor.* ix, 1 : ὁ κύριος διέταξε. Cf. Ignat. *ad Rom.* iv, 3 : οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.

étant pourvue d'un comité d'épiscopes, du moment que l'un de ces épiscopes était investi de la suprématie, ses co-épiscopes voyaient leur ordre diminué d'autant. L'épiscope souverain fut aux épiscopes subordonnés ce que nous voyons l'évêque être aujourd'hui à ses prêtres, l'évêque (avec une pleine juridiction) ayant l'exercice du sacerdoce total, les prêtres ne l'ayant pas. Nous sommes, nous prêtres, les successeurs des épiscopes primitifs et non des presbytres.

Que seront alors les presbytres primitifs? M. Löning a bien établi que le titre de πρεσβύτερος était un titre qui se trouve dans l'épigraphie grecque des Juifs, pour désigner ceux que cette même épigraphie appelle ailleurs des archontes. Seulement ces presbytres, aussi bien que ces archontes, étaient, non des chargés du culte, mais des magistrats au civil, et ni les uns ni les autres n'étaient des magistrats à vie. L'analogie entre les presbytres juifs et les presbytres chrétiens est donc purement verbale. Disons, avec le R. P. de Smedt, que le presbytérat était un titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux « prémices » (ἀπαρχή), aux bienfaiteurs et patrons (προστάτης) comme Stephanas à Corinthe, aux notables qui dans leur maison donnaient l'hospitalité à l'Église locale, comme Nymphas à Laodicée, ou Philémon à Colosses, ou Aquilas à Éphèse, et que ce titre pouvait mettre qui le portait en tête de la communauté, sans lui conférer ni ordre ni juridiction. C'est ainsi qu'à la fin du second siècle et encore au troisième le fait d'avoir souffert le *martyre* donnait, au confesseur qui survivait à la comparution et à l'emprisonnement, le titre de presbytre, sans qu'on puisse dire que cette

praerogativa martyrii, comme on l'appelait, conférât rien du sacerdoce. On pouvait donc être presbytre sans sacerdoce, et tel a dû être le cas de bien des presbytres primitifs. Mais c'était parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'ἐπισκοπή : on eut ainsi des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, ceux du discours de saint Paul à Milet; des πρεσβύτεροι προεστῶτες, ceux des Épîtres pastorales; des πρεσβύτεροι qualifiés de ποιμένες, ceux de la *Prima Petri;* ou de ἡγούμενοι, ceux de l'épître aux Hébreux; ou de προϊστάμενοι, ceux de l'épître aux Romains et de l'épître aux Thessaloniciens. Ces divers termes supposent tous une fonction de gouvernement, qui s'ajoute au simple presbytérat, et que le presbytérat par lui-même n'impliquait pas.

Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie; il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les épiscopes subordonnés à l'évêque souverain.

Et de même ces διδάσκαλοι, que tant de textes nous ont montrés enseignant à côté des apôtres, des prophètes, et aussi des « pasteurs », remplissaient une fonction transitoire qui s'absorba dans la hiérarchie définitive. Leur place était indécise entre le personnel missionnaire et le personnel localisé. Les didascales sont mis par Paul écrivant aux Corinthiens immédiatement à la suite des apôtres et des prophètes; dans l'épître aux Éphésiens, Paul les met à la suite des apôtres, des pasteurs; l'épître de Jacques n'est pas favorable à la multiplicité des didascales; la *Didachè* montre la fonction des didascales remplie

par les épiscopes et les diacres, concurremment avec les didascales eux-mêmes; les *Pastorales* font de la didascalie le lot aussi bien de Timothée que des presbytres. Le ministère de la parole, exercé d'abord par des mandataires des apôtres, Timothée ou Apollos, est destiné à devenir la prérogative de l'épiscopat, responsable de la préservation de la doctrine.

C'est ainsi du moins que nous croyons que l'on pourrait concevoir l'organisation primitive des Églises : 1° des fonctions préparatoires, missionnaires, l'apostolat, la prophétie, la didascalie; — 2° un *ordo* local purement honorifique et ne conférant qu'une notabilité de fait, le presbytérat; — 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat; — 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat; — 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent, et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres.

EXCURSUS

UN VESTIGE DE LA HIÉRARCHIE PRIMITIVE A ALEXANDRIE.

L'étude qui précède était suivie, dans la première et la seconde édition de ce volume, d'un court épilogue justificatif, où l'auteur répondait à quelques objections, qui ont perdu de leur actualité, semble-t-il. Au contraire, la note de la page 252 sur le témoignage de saint Jérôme appelle un éclaircissement.

Jérôme écrit la lettre CXLVI, de date indécise, vraisemblablement après 385, en réponse à une consultation que lui a demandée un correspondant du nom d'Évangelus : « *Audio,* écrit Jérôme, *quemdam in tantam erupisse vecordiam ut diaconos presbyteris id est episcopis anteferret. Nam cum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?* » [1] L'infériorité du diaconat par rapport au presbytérat va être tirée par Jérôme de ce fait que le presbytérat et l'épiscopat sont un même ordre. Jérôme invoque les textes

1. *P. L.* XXII, 1192 et suiv.

de saint Paul, des Actes des Apôtres, etc., pour montrer que, au temps des apôtres, le presbytérat dans une même église était plural, et qu'à ce presbytérat plural était dévolue l'ἐπισκοπή. Dans ce presbytérat plural, l'élection créa une présidence : « *Quod autem postea unus electus est qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet.* »

Jérôme, on le voit, affirme plus que la synonymie primitive des termes *presbytres* et *episcopes :* il affirme l'identité d'ordre, et fait de l'inégalité de juridiction la création d'une sorte de contrat ecclésiastique. A l'appui de cette affirmation, qui n'est fondée encore que sur l'interprétation par lui donnée aux textes du Nouveau Testament, il produit un fait :

« *Nam et Alexandriae, a Marco euangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint, et archidiaconum vocent* [1]. »

1. M. Conybeare a rappelé à ce propos (*Hibbert Journal*, t. I, 1902 p. 601) que Wordsworth était très impressionné « that in the canons of Hippolytus the charismatic ordination of bishop and presbyter is one and the same form. This was also the case in the armenian church, of which the earliest mss. of the euchologion have no separate rite of ordaining a bishop. » Voici le texte du 4e des canons d'Hippolyte : « Wenn ein Presbyter ordinirt wird, so geschehe beim ihm ganz, wie beim Bischofe geschehen ist, mit Ausnahme des Wortes « Bischof ». Der Bischof ist dem Presbyter in ieder Beziehung gleich, abgesehen von dem Throne und der Ordination, weil ienem keine Macht zu ordinieren gegeben ist. » W. Riedel, *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900), p. 203. A noter que la *Didascalia apostolorum* parle longuement des devoirs des épiscopes et des diacres, et ne dit rien des prêtres.

Jérôme ajoute une raison théologique qui, à ses yeux, établit l'identité d'ordre : « *Quid enim facit excepta ordinatione episcopus quod presbyter non faciat?* » Cette raison semble bien être une raison d'école : on la retrouve exprimée dans les mêmes termes par saint Jean Chrysostome [1]. Mais l'affirmation qui tient l'épiscopat pour une charge détachée du presbytérat est une affirmation propre à saint Jérôme.

Or cette affirmation de l'épître à Évangelus n'est pas une affirmation occasionnelle : nous la retrouvons dans le commentaire sur l'épître à Tite (antérieur à 392) : « *Idem est presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent... communi presbyterorum concilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur* [2]. »

En rapprochant les affirmations de l'épître à Évangelus des affirmations du commentaire sur Tite, on peut exprimer ainsi la théorie de saint Jérôme : — 1° Le presbytérat est le sacerdoce chrétien primitif : à l'origine presbytres et épiscopes sont termes synonymes et fonctions identiques : chaque église est gouvernée par un collège de presbytres. — 2° Plus tard, pour couper court à des éventualités de schismes, on décréta de désigner en chaque église par voie d'élection un presbytre qui serait préposé aux autres : ce fut l'évêque. — 3° La seule distinction qui existe

1. *In epist. I Tim. homil.* XI, 1.
2. *P. L.* XXVI, 562.

entre le prêtre et l'évêque, consiste en ce que le prêtre ne fait point d'ordinations.

Cette théorie diffère de celle que nous avons proposée, en ce que, à nos yeux, le presbytérat primitif est une dignité qui a disparu et qui ne constituait qu'une notabilité de fait : dans ce collège de notables ou presbytres étaient inclus les épiscopes, c'est-à-dire les notables investis de la fonction liturgique, de la prédication, du service de la communauté : en ce sens tout épiscope est un presbytre, tout presbytre n'est pas nécessairement épiscope, mais chaque église a, à sa tête, un collège de presbytres. Quand les apôtres disparurent, un épiscope, en chaque église, fut préposé aux autres épiscopes : on eut alors l'évêque et son presbyterium. Comment se fit la transition de l'épiscopat plural au monarchique? Cette évolution capitale est pour tous obscure [1]. Saint Jérôme, vraisemblablement n'avait pas d'autres sources d'informations que nous, — une donnée seule exceptée, — et nous pouvons penser qu'il conjecture, quand il parle des schismes qui ont conduit à fortifier le gouvernement de chaque église par l'institution de la monarchie épiscopale, et quand il parle avec un sensible anachronisme, des résolutions prises dans la catholicité (*in toto orbe decretum est*). Mais il est clair que, aux yeux de saint Jérôme, l'épiscopat est une institution purement ecclésiastique [2] :

1. Cf. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1902), p. 315.

2. Voyez dans le commentaire sur Tite, la fin du passage cité plus haut : « Sicut ergo presbyteri sciunt se ex consuetudine Ecclesiae ei qui sibi praepositus fuerit esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate, presbyteris esse maiores. » *P. L.* XXVI, 563.

pour nous, au contraire, l'épiscopat est antérieur au moment où il devient monarchique, et seule cette qualité de monarchique est d'initiative ecclésiastique. Le partage des attributions entre le sacerdoce souverain de l'évêque et le sacerdoce restreint du presbyterium qui entoure l'évêque, est pareillement d'initiative ecclésiastique. Saint Jérôme, qui était prêtre et traitait de haut les évêques, a exalté l'éminente dignité des prêtres aux dépens de celle des évêques, et toute sa théorie est d'allure tendancieuse.

Mais il l'appuie sur un fait qui est, avons-nous dit, la seule donnée nouvelle qu'il apporte : l'usage de l'église d'Alexandrie. A en croire saint Jérôme, le presbyterium alexandrin élisait dans ses rangs un prêtre, et l'appelait évêque, sans autre forme d'ordination, semble-t-il, comme des diacres élèveraient l'un d'entre eux pour le faire archidiacre. Bonne preuve que le presbytérat et l'épiscopat ont été longtemps estimés identiques. Jérôme ne dit pas que le presbyterium ordonnait l'évêque d'Alexandrie, mais que le presbyterium élisait un prêtre, qui, par le fait de son élection, se trouvait être évêque, comme s'il n'était besoin d'aucune ordination pour faire d'un prêtre un évêque. Saint Jérôme dit que cette règle subsista jusqu'à Héraclas († 249) et Denys († 265). Mais ces deux noms ne constituent pas un vrai terminus ad quem. Si, en effet, la règle a été abrogée, elle a cessé d'être appliquée à une élection, non à deux élections consécutives. Aussi peut-on conjecturer que Jérôme veut dire que, à sa connaissance, Héraclas avait été fait évêque selon la forme ancienne, et Denys aussi : après eux, mais à une date

ignorée de Jérôme, la règle ancienne avait été abrogée[1].

Ce fait, rapporté par saint Jérôme, est confirmé par quelques témoignages indépendants de Jérôme lui-même. On a[2] tout récemment signalé, dans un recueil de lettres de Sévère d'Antioche, le célèbre évêque monophysite d'Antioche (511-518), un rescrit de Sévère adressé « aux orthodoxes d'Émèse », qui était la lettre 93 du livre II des lettres écrites par Sévère après son bannissement (518-538). Dans ce rescrit, Sévère discute le cas d'un certain Isaïe qui, ayant été consacré évêque par un seul évêque, prétendait que sa consécration était valide, et citait à l'appui de sa prétention un canon soi-disant apostolique[3] permettant pareille consécration en cas de nécessité. Sévère répond qu'on n'a pas le droit d'invoquer contre l'usage ecclésiastique des règles tombées en désuétude. Ainsi, dit-il, « l'évêque de la cité renommée pour son orthodoxie, la cité des Alexandrins, était primitivement établi par les prêtres; mais plus tard, conformément au canon qui a prévalu partout, leur évêque fut institué par la main des évêques ». Sévère était un des hommes les plus

1. Peut-être saint Jérôme a-t-il pris son information dans Origène. L'épiscopat d'Héraclas (233-249) est le temps où Origène à Césarée compose ses homélies et ses *tomes*, et à la fin de cette période appartiennent les *tomes* (perdus) sur l'épître à Tite. On comprendrait que Jérôme, se référant à ce qu'il voyait affirmé pour son temps par Origène, ait écrit : « jusqu'au temps d'Héraclas et de Denys » : autrement dit, « jusqu'au temps où Origène écrivait sur ce sujet ». Une observation donne du poids à cette supposition : Jérôme a pris à Origène son développement sur la désignation d'Aaron. Voy. Origène, *In Num. hom.* XXII, 4 et Jérôme, *Comment. in Tit.*, p. 562 B (*P. L.* t. XXVI).

2. E. W. Brooks, dans le *Journal of theological Studies*, t. II (1901), p. 612-613.

3. Cf. Riedel, *Op. cit.*, p. 72.

réputés de son temps pour sa doctrine : mais, de plus, c'est à Alexandrie qu'il se retira quand il eut été banni d'Antioche, et c'est à Alexandrie qu'il résida jusqu'à sa mort. Quand il vante l'orthodoxie d'Alexandrie, il rend hommage au monophysisme qui y régnait de son temps en maître. Nous avons donc ici un témoignage alexandrin du début du VIe siècle, qui confirme avec autorité celui de saint Jérôme.

L'autorité de Sévère s'est ajoutée à l'autorité beaucoup moindre qui jusque-là corroborait seule saint Jérôme. On citait, en effet, un texte des *Annales* d'Eutychius, qui, sous son vrai nom de Said Ibn Batrik, fut patriarche melkite d'Alexandrie de 933 à 940. Eutychius rapporte que l'évangéliste saint Marc institua Ananias évêque d'Alexandrie, et institua avec lui douze prêtres : à la mort de l'évêque, les prêtres devaient choisir l'un d'entre eux et lui imposer les mains pour le faire évêque. Après quoi ils devaient choisir un sujet nouveau pour compléter leur collège de douze prêtres, car ils devaient être toujours douze. Cette règle par laquelle les douze prêtres instituaient leur évêque se maintint jusqu'au temps de l'évêque Alexandre, qui fut un des trois cent dix-huit pères de Nicée, et qui interdit que dorénavant les prêtres d'Alexandrie instituassent l'évêque[1]. — Assurément, on voudrait savoir où Eutychius a puisé cette information. Mais pour l'infirmer il ne suffit pas de rappeler qu'Eutychius est pris sur d'autres points en flagrant délit d'ignorance, car sur ce point précis son témoignage est, au fond, d'ac-

1. *P. G.* CXI, 982 c. Cf. C. Gore, *The ministry of the christian Church* (Londres 1889), p. 358.

cord avec celui de Sévère et celui de Jérôme.

Jérôme, en effet, ne dit pas expressément que l'élection de l'évêque par le presbyterium ait été abolie au temps d'Héraclas et de Denys : nous avons montré que Jérôme n'a pas de date ferme à assigner à ce changement de régime. Quand M. Gore avance que ce changement fut décidé sous Héraclas et mis en pratique pour la première fois lors de l'élection de Denys, en 249, il nous semble tirer du texte de Jérôme bien plus qu'il ne contient. Mais quand le même M. Gore s'étonne qu'Origène, contemporain de ce changement, n'y ait jamais fait allusion, lui prêtre, pour se plaindre de voir diminuer à Alexandrie les prérogatives du presbyterium, on peut répondre à M. Gore que l'on n'a pas droit de s'étonner, si, en réalité, aucun changement ne s'est produit à Alexandrie, au temps d'Origène, dans le régime de l'élection épiscopale. — M. Gore insiste et nous renvoie à l'homélie XXII d'Origène sur les Nombres, où Origène explique pourquoi Moïse n'a pas désigné lui-même son successeur, et blâme les évêques qui dans leur testament désignent l'héritier de leur épiscopat. Origène ajoute : Si le grand Moïse n'a pas osé désigner son successeur, « *quis erit qui audeat, vel ex plebe..., vel ex ipsis etiam sacerdotibus? Quis erit qui se idoneum ad hoc iudicet, nisi si cui oranti et petenti a Domino reveletur?*[1] » M. Gore voit là trois modes d'élection épiscopale : la désignation par le prédécesseur, l'élection par le peuple, l'élection par « un des prêtres[2] ». On peut

1. *In Num. hom.* XXII, 4.
2. C. Gore, dans le *Journal of theological Studies*, t. III (1902), p. 281.

opposer au jugement de M. Gore deux difficultés : la première, qu'Origène ne parle pas de faire désigner l'évêque par « un des prêtres », mais par le presbyterium, qu'il oppose ici au peuple : « *Quis ex plebe? Quis ex ipsis sacerdotibus?* » Et nous supposons, avec M. Gore, que le mot *sacerdotes* désigne les prêtres, par allusion à la distinction lévitique des prêtres et du grand prêtre[1]. Si donc pour Origène le presbyterium comme corps intervient dans l'élection épiscopale, Origène ne fait pas échec au témoignage de saint Jérôme sur l'élection de l'évêque d'Alexandrie par le presbyterium, au contraire. Mais, pourra dire M. Gore, Origène blâme l'élection faite par le peuple aussi bien que l'élection faite par le presbyterium. Sans doute, mais c'est qu'il veut que l'élu soit désigné par Dieu lui-même, ce qui est, en vérité, le régime le plus souhaitable, mais dispense-t-il de formes canoniques plus humaines? Autant de motifs pour dire que le témoignage d'Origène, que M. Gore allègue, ne répond pas à la question posée.

Donc, ni Jérôme, ni Origène, ne nous inclinent à penser qu'au milieu du IIIe siècle le régime de l'élection épiscopale à Alexandrie ait été amendé. Cette première constatation donne du prix au dire d'Eutychius qui fait durer le régime primitif à Alexandrie jusqu'à l'épiscopat d'Alexandre, et attribue à Alexandre lui-même le changement de régime. On pourrait, sans doute, nous objecter que c'est trop dire que d'attribuer à Alexandre l'initiative de ce changement, car il semble établi, au contraire, qu'Alexandre avait désigné de sa propre autorité son

1. Cf. ORIGEN. *In Levit. hom.* V, 3, où est marquée cette distinction.

diacre Athanase comme son successeur éventuel[1]. Mais cette désignation ne fut probablement qu'une interprétation par les contemporains de la confiance qu'Alexandre avait en son diacre Athanase. Au surplus, ce qui confirme le dire d'Eutychius, c'est que, à la veille de la mort d'Alexandre, le concile de Nicée avait promulgué son canon IV, portant qu'il convient que l'évêque soit institué par tous les évêques de la province, ou, si la chose n'est pas réalisable, par trois évêques au moins. Ce canon n'implique pas que, antérieurement, un évêque de quelque siège que ce fût ait été élu et consacré par le presbyterium : mais ce canon ne pouvait pas ne pas supprimer le vieil usage alexandrin, si ce vieil usage subsistait encore en 325, comme nous le pensons.

Une autre considération fortifie le dire d'Eutychius. Il est, en effet, curieux de constater que la charge de prêtre, à Alexandrie, était avant 325 une charge plus considérable qu'en aucune grande église du monde chrétien. « Rien n'est plus commun aujourd'hui que des curez dans les villes, écrit Tillemont : mais il n'en estoit pas de mesme en ce temps-là, puisque saint Épiphane le remarque à Alexandrie comme une chose particulière à cette ville. Dans les autres, tout le peuple s'assembloit avec l'évesque dans une mesme église... Dans Antioche mesme, quelque grande que fust la ville, il semble qu'il n'y avoit ordinairement qu'une seule assemblée, une seule prédication, un seul sacrifice, qui se faisoit tantost dans une église, tantost dans une autre... Et je ne

1. Epiphan. *Haer.* LXIX, 11 (*P. G.* XLII, 220).

croy pas qu'on y trouve jamais de prestres titulaires de quelque église particulière. Mais dans Alexandrie, toutes les églises soumises à l'évesque catholique de la ville avoient chacune des prestres préposez pour les besoins ecclésiastiques et spirituels des fidèles qui en estoient proches, selon leurs rues et leurs quartiers; et ces prestres ne manquoient point d'instruire dans chaque assemblée le peuple qui leur estoit confié. Je ne voy pas que saint Épiphane dise clairement s'il n'y avoit qu'un prestre pour une église, ou plusieurs. Il paroist néanmoins dire plutost qu'il n'y en avoit qu'un. Entre ces églises il nomme celles qu'on appelloit de Denys, de Theonas, de Pierius, de la Persée, de Dizye, de Mendidie, d'Annien et de Baucale : et il y en avoit encore plusieurs autres, comme celle de Quirin, outre la Césarée bastie sous Constance, qui estoit la principale[1] ». Tillemont a bien compris le texte de saint Épiphane : chaque église d'Alexandrie avait un prêtre à sa tête : Arius était prêtre d'une de ces églises. Colluthus l'était d'une autre, Carpones d'une autre, Sarmatas d'une autre, autant d'ariens : Γεγόνασι πολλοὶ αὐτοῦ συμπρεσβύτεροι καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν. Saint Épiphane nomme plusieurs de ces églises : ἐκκλησία Διονυσίου, ἡ Θεωνᾶ, ἡ Πιερίου, ἡ Σεραπίωνος, ἡ τῆς Περσαίας, ἡ τοῦ Διζύας, ἡ Μενδιδίου, ἡ Ἀννιανοῦ, ἡ τῆς Βαυκάλεως. Épiphane ajoute : καὶ ἄλλαι[2]. En voilà déjà neuf, pour le moment où éclate l'arianisme, neuf dont quatre sont aux mains de prêtres ariens. N'était-il pas opportun, l'arianisme une fois condamné à Nicée,

1. *Mémoires*, t. VI, p. 237.
2. *Haer.* LXIX, 2 (*P. G.* LXII, col. 205). Cf. LXVIII, 4 (col. 189).

d'enlever au presbyterium alexandrin le privilège que lui conférait l'ancien régime, et de faire rentrer dans le droit commun des prêtres qui venaient de troubler si profondément l'Église?

L'importance exceptionnelle du presbyterium d'Alexandrie jusqu'au temps de Nicée, est un indice qui confirme bien le dire d'Eutychius, quant à la date du changement de régime électoral d'Alexandrie. Quant au fond, savoir si vraiment l'évêque d'Alexandrie était élu par le presbyterium sans l'intervention d'évêques pour le consacrer, deux faits peuvent être produits.

Le premier a été signalé par Dom Butler dans les *Apophtegmata Patrum*, en un passage qui, dit-il, peut difficilement être postérieur au IVe siècle. Des hérétiques viennent trouver l'abbé Poemen et entreprennent de calomnier l'évêque d'Alexandrie, l'accusant d'avoir été consacré par des prêtres. L'abbé Poemen ne répond pas, et se contente de donner l'ordre de faire servir à manger à ces hérétiques, et de les congédier ensuite en paix[1]. Leur grief a si peu de fondement que l'abbé Poemen ne daigne même pas y répondre. Mais ce grief même ne donne-t-il pas à entendre que, à pareille époque, en Égypte, on tenait pour illégitime, mais non pour inouïe, l'intervention des prêtres dans la consécration de l'évêque d'Alexandrie? N'y a-t-il pas là une allusion à l'ancien régime alexandrin? J'avoue que je n'oserais l'affirmer.

Le deuxième fait, qui n'a été, croyons-nous, si-

1. *Apophtegm.* 78 (*P. G.* LXV, 341). C. BUTLER, *The Lausiac History* (Cambridge 1898), p. 213.

gnalé jusqu'ici par personne, est fourni par saint Épiphane, à propos de l'élection du successeur d'Alexandre. La coutume à Alexandrie, écrit-il, est que, sitôt la mort de l'évêque, on lui donne un successeur, pour couper court aux factions populaires qui pourraient troubler la paix[1]. Et donc, tandis que dans les autres cités on attend un moment favorable à la réunion des évêques de la province, à Alexandrie on n'attend pas, on procède aussitôt (ἅμα) à l'élection de l'évêque. — Épiphane tient cette règle pour si constante à Alexandrie, qu'il ne comprend pas comment entre la mort d'Alexandre (17 avril 328, trois jours après Pâques) et l'élection d'Athanase (8 juin), il puisse exister une vacance de près de trois mois. Il rapporte donc, lui seul, que, aussitôt Alexandre mort, on élit son successeur Achillas, qui meurt trois mois environ plus tard, et aussitôt Athanase est élu; et il explique que si Athanase n'a pas été élu à la mort d'Alexandre, c'est qu'Athanase était à ce moment précis en mission à la cour impériale, et qu'Alexandrie ne pouvait pas attendre ! C'est là une histoire controuvée, car Achillas est en réalité le prédécesseur d'Alexandre. Mais la confusion d'Épiphane, inexpliquée jusqu'ici, s'explique au mieux par la persuasion où il est qu'à Alexandrie l'élection de l'évêque se fait sitôt que le siège est vacant. — Or, dirons-nous, cette règle, une exception à l'usage général, est propre à Alexandrie, et elle n'est applicable que si le collège électoral est présent à Alexandrie. Nouvel indice que le presbyterium alexandrin est ce collège électoral.

1. *Haer.* LXIX, 11 (col. 220) : Ἔθος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν μετὰ τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ' ἅμα γίνεσθαι.

L'exceptionnelle importance du presbyterium alexandrin jusqu'au temps de l'évêque Alexandre, qui est le fait le plus simple et le mieux établi par cette enquête, s'accorde bien avec le souvenir qui s'est gardé du caractère quasi épiscopal des prêtres qui composaient ce presbyterium [1]. C'était là un vestige de la plus haute antiquité. Nous devons ici à saint Jérôme une information dont nous pensons avoir montré la valeur [2].

1. Ainsi s'expliquerait l'implacable rigueur mise par Demetrius, évêque d'Alexandrie, à ne pas vouloir reconnaître la prêtrise conférée à Origène par l'évêque de Césarée.

2. Sur le sentiment de saint Jérôme, on pourra consulter L. SANDERS, *Études sur saint Jérôme* (Bruxelles 1903), p. 296-344. — Sur la hiérarchie primitive en général, D. BORKOWSKI, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats* (Freiburg 1900).

L'AGAPE

L'AGAPE

Nous souhaiterions que quelqu'un, à l'imitation de ce que M. Huyskens a fait pour l'arcane, entreprît l'histoire de la question de l'agape dans la littérature théologique depuis le XVIe siècle, cette question que le dernier qui l'a traitée appelle « le plus obscur des problèmes[1] ». On y verrait peut-être que cette question, simple et moderne question d'école, n'est un obscur problème que pour cette raison que l'on veut tirer des textes plus que leur contenu.

I

A peine au début de son enquête, M. Keating est forcé de déclarer qu'une première et « sérieuse difficulté » est créée par la rareté des références que le Nouveau Testament fournit concernant l'agape. Encore serait-il à désirer que les références que l'on signale fussent aussi concluantes qu'elles sont rares!

La multiplication des pains, par exemple, n'a rien de commun avec l'agape. On en dira tout au-

1. J.-F. Keating, *The agape and the eucharist in the early Church* (Londres 1901), p. v.

tant du fait allégué que le Sauveur a bu et mangé avec ses disciples, ou qu'il a comparé le royaume de Dieu à un festin. Sans doute le Sauveur a rompu le pain avec ses disciples maintes fois où ce geste n'avait rien de l'eucharistie; et sans doute nous pouvons constater et conjecturer que les disciples ont pratiqué dans les premiers jours une vie commune qui comportait une table commune. Mais comment conclure de là que l'eucharistie et l'agape sont « comprises toutes deux dans le vieux terme de κλάσις τοῦ ἄρτου, fraction du pain », et que, « intimement connexes à la célébration de la cène », les agapes ont dans la cène « leur justification, leur fondement, leur objet »? Ainsi raisonnent Th. Harnack et Lightfoot[1], sans paraître soupçonner que ces affirmations ont la fragilité des constructions qui ne reposent pas sur les faits. Et ainsi raisonne M. Keating, quand, relevant tous les passages des Actes des Apôtres où est mentionnée la κλάσις τοῦ ἄρτου (II, 46; XX, 7 et 11; XXVII, 35), et concédant qu'il s'agit dans ces passages de l'eucharistie, il conclut cependant qu'il est impossible d'y voir l'eucharistie seule et de n'y pas inclure ce qui « fut plus tard connu sous le nom d'agape[2] ».

Cette exégèse, nous le craignons fort pour elle, est une exégèse qui suppose établi toujours d'ailleurs ce qui est actuellement en question, si bien que, candidement, elle se meut dans un perpétuel cercle vicieux. Prenons donc, à notre tour, les textes classiques sur lesquels elle pense se fonder, et interrogeons-les, s'il est possible, sans parti pris.

1. Cités par KEATING, p. 39.
2. *Id.* p. 44.

Au chapitre II des Actes, saint Luc parle des convertis de la première prédication de saint Pierre. Ils persévéraient, lisons-nous, et leur persévérance se ramenait à quatre actions : la διδαχή des Apôtres qu'ils écoutaient; la κοινωνία ou unité du groupe religieux qu'ils formaient; la κλάσις τοῦ ἄρτου, la fraction du pain; enfin les prières, προσευχαί, prières vraisemblablement en commun[1]. Ainsi s'exprime la source paulinienne (*B*) des Actes.

Les versets suivants, qui appartiennent à la source judéo-chrétienne (*A*) des Actes, présentent le même fait sous des traits différents. Ceux qui ont cru n'ont qu'une âme et mettent tout en commun à commencer par leurs biens. Ils sont chaque jour assidus au Temple et ils rompent le pain dans les maisons. Ils prennent leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu et trouvant grâce auprès de tout le peuple[2].

Il importe d'examiner de près ce texte judéo-chrétien. C'est ici, en effet, que les critiques comme M. Spitta[3] qui veulent que l'agape soit la forme la plus ancienne de la cène eucharistique, croiront trouver la justification la plus directe de leur théorie. Les convertis rompent le pain dans les maisons et prennent leur nourriture avec joie et simplicité : voilà bien la fraction du pain partie intégrante d'un repas. — Non, répondrons-nous, et c'est bien mal saisir la pensée de ce court fragment. En effet, ce récit judaïsant, avec les antithèses très

1. *Act.* II, 42.
2. *Act.* 46-47.
3. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* dans ses *Zur Geschichte und Litt. des Urchr.* (Göttingen 1893), p. 288-290.

judaïsantes aussi de sa phrase, veut exprimer, d'abord, que les nouveaux convertis, en devenant chrétiens, sont demeurés fidèles à la loi juive. En effet, chaque jour ils se rendent au Temple, et ils rompent le pain dans leurs demeures. L'écrivain oppose fortement ἱερόν à οἶκος, la dévotion au Temple à la fraction du pain, la dévotion au Temple par quoi les nouveaux convertis sont encore juifs, la fraction du pain, semble-t-il, par quoi ils sont chrétiens. Il veut exprimer, en second lieu, que cet état d'âme est pour les nouveaux convertis accompagné d'une grande paix : il l'exprime par une tournure biblique bien connue, en disant qu'ils prennent leur nourriture en liesse. Notez qu'il ne dit pas qu'ils la prennent ensemble. Ils sont en paix, en joie, sans inquiétude : ils glorifient Dieu, et leur foi nouvelle ne leur suscite aucune animosité de la part des juifs, ils trouvent grâce auprès du peuple de Dieu, auprès du peuple tout entier.

Ainsi analysé, le texte judéo-chrétien s'éclaire vraiment et l'intention judaïsante de son auteur se manifeste : mais l'agape s'évanouit.

Peut-être le fait de manger en liesse implique-t-il une intention encore, qui nous est suggérée par un fragment, judéo-chrétien au premier chef, de l'*Évangile selon les Hébreux*.

Saint Jérôme a lu dans l'*Évangile selon les Hébreux* que le Seigneur, ressuscitant, donna son linceul au serviteur du grand prêtre, et, s'en étant allé, apparut à saint Jacques. Or Jacques avait juré de ne plus manger de pain depuis l'heure où il avait bu le calice du Seigneur jusqu'à ce qu'il vît le Seigneur ressusciter des morts. Le Christ ap-

parut donc à Jacques et lui dit : Qu'on apporte une table et du pain. Puis il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques en disant : Mon frère, mange ton pain, car le fils de l'homme est ressuscité des morts[1].

On voit, à ce trait, l'importance que pouvait prendre aux yeux des disciples de la première heure le fait de manger joyeusement, et pourquoi le récit judaïsant des Actes l'a souligné ainsi. Mais ce même récit n'a pas, pour autant, confondu la fraction du pain avec ce repas, et sur ce point précis la source paulinienne (*B*) ne dit pas plus que la source judéo-chrétienne (*A*). Ce que l'on doit concéder, cependant, c'est que nous avons plus d'une fois quelque peine à ne pas confondre, ainsi au repas d'Emmaüs, le geste familier du convive qui rompt le pain avec ses compagnons de table et le geste auguste de la fraction eucharistique du pain. La différence de l'un à l'autre est le fait de la foi, non du signe. Or la foi judéo-chrétienne avait tendance, bien évidemment, à amoindrir la signification du signe. Tandis que la source paulinienne (*B*) parle de la fraction du pain comme d'un acte purement religieux et la place sur le même rang que la διδαχή et la προσευχή, la source judéo-chrétienne (*A*), qui voit d'abord le culte du Temple, subordonne la fraction du pain, en la réduisant à une observance privée, en en faisant une sorte de rappel intime du Christ, un acte journalier et domestique, qui ne se distingue plus de la

1. Hilr. *Vir. inl.* 2. — Nestle, *N. T. gr. Supplem.* (Leipzig 1896) p. 79.

fraction familière du pain à table que par l'acte de foi qui l'accompagne.

La tradition des églises qui n'étaient point judaïsantes fut, au contraire, d'entourer la fraction liturgique du pain d'une solennité croissante, dont témoigne le récit du séjour de saint Paul à Troas. On y peut constater que les fidèles se réunissent pour la fraction du pain « le premier jour des sabbats », c'est à dire le dimanche; ils se réunissent dans une chambre haute, le soir à la clarté de « beaucoup de lampes », en dehors de tout repas. Paul, qui est présent, parle, jusqu'au milieu de la nuit. Puis il rompt le pain. Et quand le pain a été mangé, Paul parle encore jusqu'au lever du jour[1]. Ce récit est d'acord avec le petit schéma de *Act.* II, 42 : Paul donne aux fidèles de Troas la prédication (διδαχή) des apôtres; les fidèles assemblés, font éminemment acte de κοινωνία; leur assemblée, étant religieuse, ne pouvait être qu'une forme de προσευχή; ils célèbrent ainsi assemblés la fraction du pain. Peut-être, à cet égard, l'éloignement du Temple contribua-t-il à donner une valeur liturgique plus sensible à ces réunions chrétiennes imitées des réunions des synagogues de la Dispersion, et à en effacer toute trace de la familiarité primitive.

La scène de Troas nous a préparés à aborder une église paulinienne. Qui croirait que c'est précisément dans une pareille église que nous allons trouver l'eucharistie pratiquée tout autrement qu'à

1. *Act.* XX, 7-11.

Troas? Cependant les dogmatistes de l'agape veulent trouver leur fondement le plus solide dans la première épître aux Corinthiens. Saint Paul y rappelle la coupe et le pain de l'eucharistie : « Puisqu'il y a un seul pain, nous, qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps, car nous participons tous à un même pain » (x, 17). On voit déjà là que l'unité des fidèles, la κοινωνία, n'a pas besoin pour s'exprimer d'un autre symbole que l'eucharistie : que signifierait un repas matériel au regard du corps même du Christ?

Saint Paul veut que la décence la plus rigoureuse règne dans les réunions chrétiennes : l'homme n'y doit pas avoir la tête couverte, mais la femme au contraire doit y porter un voile (xi, 4-16). Ces réunions ne doivent pas être des occasions de manger et de boire. Le Seigneur a institué le rite auguste de la coupe et du pain : « Toutes les fois que vous mangez ce pain, et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». Il ne faut point manger ce pain et boire cette coupe indignement, de peur d'être responsable du corps et du sang du Seigneur : il faut « discerner le corps du Seigneur ». Ces réunions chrétiennes ne sont point faites pour rassasier : « Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation » (xi, 34). Telle est la règle.

Mais telle n'est pas la pratique des Corinthiens : « Vous vous réunissez, mais ce n'est pas cela manger la cène du Seigneur; car l'un a faim, l'autre est ivre : n'avez-vous donc pas vos maisons pour y manger et boire? Est-ce que vous méprisez l'Église de

Dieu? Est-ce que vous voulez faire honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vous louerai-je? Non, ici je ne loue point » (21-22).

Saint Paul ne dit pas aux Corinthiens : Quand vous vous réunirez désormais, puisque l'usage est de joindre à l'eucharistie un repas en commun, que ce repas soit vraiment commun et que chacun ait une part égale, ceux qui ont partageant avec ceux qui n'ont rien. L'apôtre ne dit rien de pareil. Il exprime, par contre, aussi nettement qu'on peut souhaiter que se réunir pour autre chose que pour la coupe et le pain eucharistique, c'est mépriser l'Église de Dieu, c'est faire autre chose que le repas du Seigneur. Quiconque veut manger à sa faim et boire à sa soif n'a qu'à rester chez soi : « N'avez-vous donc pas vos maisons pour y manger et boire? »

On ne peut désirer un texte plus formel pour définir que les réunions chrétiennes sont exclusivement eucharistiques, et que l'indécence est absolue de joindre à la cène du Seigneur un repas.

M. Keating — et nous pouvons dire qu'il n'est ni le premier, ni le seul, mais qu'il représente bien l'École, — M. Keating échappe à cette conclusion en supposant que saint Paul a pris occasion du désordre qui s'est produit à Corinthe, pour séparer l'eucharistie de l'agape. « Je réglerai les autres choses, quand je serai arrivé », écrivait saint Paul (XI. 34). Désormais l'agape sera une réunion à part de la réunion eucharistique! Dans cette hypothèse, on le voit, l'agape existait donc et elle était conjointe à l'eucharistie : ce qui est supposer établi justement

ce qui est en question, l'existence de l'agape. Quant à l'union de l'agape et de l'eucharistie, on oublie de noter que saint Paul n'en condamne pas les abus, mais le principe même. Et si saint Paul avait pensé organiser l'agape sous une autre forme, aurait-il aussi fortement prescrit aux fidèles de Corinthe de manger et de boire chez eux, dans leurs maisons, et non dans les réunions de « l'Église de Dieu »?

M. Funk, qui est venu à la rescousse de M. Keating, dans un récent article de la *Revue d'histoire ecclésiastique,* pour défendre contre nous la théorie traditionnelle de l'agape, maintient que saint Paul témoigne de l'existence d'un repas commun distinct de l'eucharistie. Pourquoi, dit-il, saint Paul exhorte-t-il les simples fidèles à « s'attendre les uns les autres » (33)? « Ces paroles ne se comprennent que si l'on admet l'existence d'un repas aux frais duquel contribuaient les particuliers, et qui devenait ainsi un repas de communauté, ce qui, à ce moment, n'était pas observé à Corinthe[1]. » — J'ai le regret de ne pouvoir être, sur ce point, du même avis que mon savant collègue de Tubingue. Saint Paul écrit : « Lorsque vous vous réunissez pour manger, accueillez-vous les uns les autres : si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. » Qu'est cette réunion « pour manger », sinon la même dont, au ỳ 20, saint Paul écrivait : « Lorsque vous vous réunissez, ce n'est plus manger le repas du Seigneur! Car chacun prend d'abord son propre repas ἐν τῷ φαγεῖν,

1. *Revue d'hist. eccl.*, t. IV (1903), p. 9.

si bien que celui-ci a faim, celui-là est ivre. » Saint Paul désigne la réunion des fidèles par l'expression κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, d'abord. Puis, quand il veut dire ce qui se passe au cours de ce repas dominical, il dit ἐν τῷ φαγεῖν. Et ainsi συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν est synonyme de συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν τὸ κυριακὸν δεῖπνον. Or, ἐν τῷ φαγεῖν, saint Paul ne veut pas que l'on mange τὸ ἴδιον δεῖπνον, mais seulement τὸ κυριακὸν δεῖπνον. Que l'on mange à sa faim et que l'on boive à sa soif, chacun chez soi. « Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui. » Pas de petits groupes dans l'assemblée commune, mais une parfaite fusion, un égal accueil : ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, c'est-à-dire accueillez-vous les uns les autres gracieusement, fraternellement, comme des fidèles venus à un festin, qui est le même pour tous, et qui est le repas du Seigneur.

L'épître de saint Jude fournit aux défenseurs de l'agape leur troisième texte classique. L'auteur de l'épître, parlant de certains chrétiens dissolus, les accuse de suivre la voie de Caïn, l'égarement de Balaam, la révolte de Coré, et il ajoute : « Ils sont des écueils dans vos *agapes*, faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes : ce sont des nuées sans eau, poussées par les vents; des arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés; des vagues furieuses de la mer, rejetant l'écume de leurs impuretés; des astres errants, auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour l'éternité » (12-63). Voilà bien les agapes, nous dit-on.

Non, ce ne sont pas encore les agapes. La preuve en est que la seconde épître de saint Pierre, qui

dépend de l'épître de Jude, a reproduit ce passage sans y voir d'agapes :

II Pet. II, 13 :	*Jud.* 12 :
σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν.	οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως.

La seconde épître de saint Pierre a compris : « Ils se délectent dans leurs tromperies, en faisant bonne chère avec vous. » Oublions que certains manuscrits aussi importants que l'*Alexandrinus* ne lisent pas ἀγάπαις dans le texte de Jude, mais ἀπάταις : acceptons ἀγάπαις comme la leçon la plus plausible, et supposons que la seconde épître de saint Pierre a voulu dire autre chose que l'épître de saint Jude ; — il restera à se demander si le terme ἀγάπαι de Jude désigne nécessairement un repas. Or Jude (2 et 21) se sert deux fois du mot ἀγάπη, comme (3, 17, 20) il se sert du mot ἀγαπητοί, et aussi bien (1) de ἠγαπημένοι, au sens d'amour et d'aimé. Nous le voyons employer emphatiquement des pluriels pour le singulier : il dit δόξας (8) pour δόξαν, et αἰσχύνας (13) pour αἰσχύνην. Si bien que le passage où l'on veut retrouver les agapes s'entendrait : « Ils sont des écueils dans votre amour ». Érasme, reprenant l'interprétation de saint Augustin, voulait qu'on traduisît : *In dilectionibus vestris* ou *inter charitates vestras*. Et ici le mot amour signifierait l'ensemble des fidèles, au milieu de qui ces impies sont des pierres de scandale. On ne comprendrait pas, étant donnée la généralité des avertissements de l'épître, qu'il fût fait

mention d'un désordre aussi particulier que celui que causeraient ces impies dans les agapes.

Concluons : il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament.

II

Les chapitres IX-X de la *Didachè* donnent le texte de prières eucharistiques, qui sont comme un modèle des improvisations que l'officiant développait avant et après la fraction du pain et la bénédiction de la coupe. Dans cette description de l'eucharistie, il n'est fait aucune mention de quoi que ce soit qui ressemble à l'agape. « Pour ce qui est de l'eucharistie, vous rendrez grâce ainsi... D'abord sur le calice... Ensuite sur le pain... Et après vous être rassasiés, vous rendrez grâce ainsi... » Suit une troisième formule. Ces trois formules ont trait, croyons-nous, à l'eucharistie, comme d'autres analogues que l'on rencontre dans les *Acta Ioannis*[1] et dans les *Acta Thomae*[2].

Pour n'avoir pas fait ce rapprochement, des érudits fort graves, émus de ne pas rencontrer les paroles de l'anamnèse dans les formules de la *Didachè*, se sont demandé si l'une ou l'autre de ces trois formules ne serait pas étrangère à la liturgie eucharistique et n'aurait pas trait simplement à l'agape. Mgr Duchesne entend les deux premières de

1. *Acta apostol. apocrypha*, t. II, 1 (Leipzig 1898), p. 207-209.
2. *Acta Thomae* (Leipzig 1883), p. 35-36 et 82.

l'agape et la troisième seulement de l'eucharistie[1]. M. Funk applique les deux premières à l'eucharistie; mais il veut que la troisième ait trait à l'agape, et il voit là une preuve que, au temps de la *Didachè*, « à la cène était uni le repas qui d'un mot grec fut appelé agape[2] ». Cette interprétation se fonde sur ce que les deux premières formules sont séparées de la troisième par la phrase : « Et après vous être rassasiés, vous rendrez grâce ainsi... » (Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι[3]...) De quoi donc les fidèles sont-ils rassasiés? Du pain et du vin eucharistique, répondrons-nous, car il n'est pas dans le texte mention d'autre chose. S'il s'agit des deux premières prières, pourquoi se terminent-elles par le précepte : *Nolite dare sanctum canibus?* Et s'il s'agit de la troisième, pourquoi, dans cette prière μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, remercie-t-on Dieu de « la nourriture spirituelle et du breuvage et de la vie éternelle », toutes expressions que M. Funk interprète de l'eucharistie? Ici donc nulle trace des agapes[4].

La *Didachè* a quelques mots encore où l'on croit distinguer une ombre d'agapes; ces quelques mots sont fort obscurs, comme pour une large part le passage auquel ils appartiennent et qui concerne les prophètes. Nous lisons : « Tout prophète qui prescrit une table en Esprit, ne mangera pas de cette table, sinon il est un faux prophète[5]. » M. Funk

1. *Bulletin critique*, t. V (1884), p. 385.
2. *PP. apostolici*, t. I (Tubingen 1901), p. 22, n.
3. C'est un souvenir de *Jo.* VI, 12 : ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, au récit de la multiplication des pains.
4. P. Ladeuze, « L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didache, » *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, p. 339-359, ne nous paraît pas avoir démontré le contraire.
5. *Didach.* XI, 9.

interprète ainsi : « Si un prophète parlant au nom de l'Esprit-Saint ordonne de dresser une table, on y servira les pauvres, mais le prophète ne mangera rien, de peur de paraître penser à lui-même; sinon, on le tiendra pour un faux prophète. » Le sens général paraît bien être tel, en effet, surtout si on rapproche ce texte de celui qui suit à quelque intervalle et qui est très limpide : « S'il dit en Esprit : Donnez-moi de l'argent ou autres choses, vous ne l'écouterez point. Que s'il dit qu'on lui donne pour d'autres pauvres, que personne ne le juge » (XI, 12). On peut donc entendre que le prophète demande à manger, comme il demande de l'argent, mais que, ni les plats ni l'argent, il ne doit les demander pour lui, sous peine de passer pour un faux prophète. Seulement, cette table n'est pas plus liturgique que cet argent, et on ne saurait voir ici autre chose que des aumônes.

M. Keating est de nouveau fort en peine pour retrouver trace de l'agape dans les Pères Apostoliques. Il suppose, bien gratuitement toujours, que, l'agape ayant été disjointe de l'eucharistie par saint Paul, cette disjonction n'eut aucun effet dans l'âge apostolique et quelque temps encore. Ainsi quand un texte parlera de l'eucharistie, il conviendra de comprendre qu'il y est conjointement question de l'agape. Si l'épître de saint Clément parle des épiscopes qui « saintement et sans reproche ont offert les dons[1] », — allusion à l'épître aux

1. *I Clem.* XLIV, 4 : ἁμαρτία..., ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβαλώμεν : si eos, qui sancte et sine crimine munera obtulerunt, episcopatu eicimus. — Ne pas traduire comme M. Keating : τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς!

Hébreux (v, 1) et au pontife chargé « d'offrir les dons et les victimes pour les péchés », — M. Keating, avec Lightfoot, voit dans ces dons les aumônes de l'Église, le pain et le vin de l'eucharistie, les offrandes pour les agapes : ce qui est singulièrement forcer le sens tout lévitique du mot dons.

Plus spécieux serait le cas de saint Ignace, écrivant aux Smyrniotes : « Il n'est pas permis sans l'évêque soit de baptiser, soit de faire l'*agapè* » (VIII, 2). Mais ce texte prouve mieux qu'aucun autre combien il y aurait d'imprudence à interpréter un écrivain autrement que par lui-même, et à donner à une expression du IIe siècle le sens qu'elle a eu au IVe. Car dans ce passage saint Ignace traite de l'eucharistie : « Que personne sans l'évêque ne fasse rien des choses qui sont de l'Église : valide soit estimée l'eucharistie qui est présidée par l'évêque ou par celui qu'il a délégué... Il n'est pas permis sans l'évêque soit de baptiser, soit de faire l'*agapè*, mais ce qu'il aura approuvé sera agréable à Dieu, et ainsi sûr et valide sera tout ce qui sera fait » (VIII, 1-2). Le contexte est donc pour nous faire entendre que le mot amour ou *agapè* désigne l'eucharistie, comme l'a, d'ailleurs, entendu au IVe siècle l'interpolateur des épîtres ignatiennes, et aussi bien comme l'entendent les éditeurs récents. La langue tourmentée et singulière qui est celle de saint Ignace désignait là l'eucharistie par une abstraction. Il écrivait dans le même style aux Romains : « Je ne savoure pas une nourriture de corruption ni les voluptés de ce monde : je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, et je veux en breuvage

son sang, qui est l'*agapè* incorruptible[1] ». Le même procédé littéraire fait appeler ἀγάπη, amour, la coupe eucharistique. Le mot ἀγάπη revient, si nous nous en tenons à la statistique de M. Funk, vingt-huit fois dans les épîtres de saint Ignace : toujours il signifie amour ou charité *in abstracto*[2]. Même dans la suscription fameuse de l'épître aux Romains, où M. Funk voudrait traduire προκαθημένη τῆς ἀγάπης par « présidente de la communauté », nous sommes de ceux qui pensent que le mot ἀγάπη ne doit pas être dérivé de son sens ordinaire. On peut conclure qu'il ne désignait *in concreto* rien de particulier, moins encore l'agape telle qu'on la concevra plus tard.

La lettre de Pline à Trajan parle de deux sortes de réunions : les chrétiens se réunissent « *stato die ante lucem* », puis à nouveau « *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium* ». On a vu dans cette seconde sorte de réunion un repas, et dans ce repas les agapes. Si cette interprétation était fondée, nous aurions ici la plus ancienne attestation de l'usage des agapes. Mais cette interprétation, croyons-nous, ne se soutient pas. Remarquons, en effet, que les gens interrogés par Pline sont des apostats : Pline a obtenu d'eux tous qu'ils vénèrent le portrait de Trajan et les statues des dieux, et qu'ils renient le Christ. Ces apostats ont déclaré qu'ils avaient été chrétiens, mais qu'ils avaient cessé de l'être, les uns depuis trois ans, les autres depuis plus longtemps encore, quelques-uns depuis

1. *Rom.* VIII, 8.
2. Cf. *Smyrn.* VI, 2, où saint Ignace associe le précepte de la charité ou ἀγάπη aux œuvres de miséricorde, le soin des veuves, des orphelins, des pauvres, de ceux « qui ont faim et soif ».

vingt et tant d'années. Ces apostats avouent tout leur crime : tantôt ils se réunissaient pour chanter, tantôt ils se réunissaient pour prendre ensemble une « nourriture ordinaire et parfaitement innocente », comme traduit Renan : et tout cela a même cessé du jour où Pline par un édit a prohibé les collèges ou *hetaeriae*. Si cette « nourriture ordinaire et parfaitement innocente » n'est pas l'eucharistie, il faudra dire que ces apostats n'avouent pas que dans la réunion *ante lucem* ils faisaient quelque chose de plus que de chanter, ils communiaient au corps et au sang du Christ : or ces apostats n'avaient plus de raison de rien cacher. Il reste donc que c'est l'eucharistie qu'ils désignent par cette expression bien digne de fidèles qui ne croient plus : « *cibum promiscuum et innoxium* ».

M. Ramsay voudrait que les chrétiens déclarent avoir renoncé, non pas aux réunions où l'on chantait, mais aux réunions où l'on prenait cette nourriture innocente[1]. Car, dit-il, ce repas en commun constituait une *sodalitas* ou *hetaeria*, ce qui était illégal, prohibé, tandis que se réunir pour chanter était légal et permis. Or, poursuit-il, les chrétiens auront bien pu cesser de célébrer leurs agapes, mais non de communier. A quoi nous répondons : la communion n'eût-elle donc pas été un élément suffisant a constituer la *sodalitas*, et à rendre les réunions *ante lucem* tout autant illégales? De plus, les chrétiens interrogés sont des apostats : ils ont tout abandonné du christianisme, et non point uniquement les agapes prétendues. Nous croyons donc re-

1. W. M. Ramsay, *The Church in the roman Empire* (Londres 1893), p. 219.

trouver dans cette nourriture innocente l'eucharistie, et rien des agapes.

Voici une difficulté plus forte pour les partisans des agapes : saint Justin dans sa première apologie décrit les réunions chrétiennes : il plaide l'innocence des chrétiens en révélant tout le secret de leurs réunions, et il ne dit pas un seul mot de l'agape. Saint Justin, qui expose toute la liturgie de l'eucharistie, aurait-il dissimulé l'usage des repas en commun?... Apparemment, suggère M. Keating, on y avait renoncé par suite de la prohibition des *sodalicia!*

Le silence de saint Irénée est plus surprenant encore : « Pas une mention, pas une allusion », avoue M. Keating désolé.

Nous avons même mieux que ce silence. La calomnie populaire qui accusait les chrétiens de se livrer à des festins de Thyeste et à des promiscuités d'Œdipe, visait l'eucharistie et les réunions eucharistiques. Minucius Felix pense à l'eucharistie lorsqu'il écrit : « *Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria : nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus*[1]. » On ne peut plus nettement exclure l'hypothèse de l'existence des agapes.

III

Le langage de Tertullien est exactement semblable à celui de Minucius Félix, et, quoi qu'on en dise, et

1. *Octavius*, 31.

quoi qu'il semble, Tertullien lui aussi exclut l'hypothèse des agapes.

Tertullien reconnaît que les chrétiens ont une caisse commune, chacun apportant sa cotisation, une fois le mois, ou quand il veut, et si il veut, et si il peut, car cette cotisation est spontanée et nullement obligatoire.

Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae, alumni confessionis suae fiunt[1].

Les chrétiens ont donc une caisse, comme les *sodalicia* païens en ont une : mais, « dépôt de la piété, » elle sert aux chrétiens à entretenir les pauvres et à les enterrer, à entretenir les orphelins et les vieillards, à secourir les naufragés, à aider les chrétiens qui ont été jetés en prison ou déportés pour leur foi. Nous pourrions déjà conclure que le budget de cette caisse ne prévoit pas de frais d'agapes. Tertullien veut que nous en ayons la certitude : « *Inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur* ». Minucius Felix nous en avait dit autant.

Dans ce même chapitre de son Apologétique, Tertullien, décrivant les diverses réunions chrétiennes, mentionne comme exercices de ces réunions la

1. *Apologet.* 39.

prière, la lecture des saintes Écritures, la prédication (*exhortationes, castigationes*), la censure des mœurs (*censura divina*), car si quelqu'un pèche gravement il sera exclu des réunions et de tout le commerce chrétien (*omnis sancti commercii*). Tertullien ne parle point de repas en commun[1], il ne parle que de nourrir la foi des paroles inspirées, « *fidem sanctis vocibus pascimus* ».

Nous arrivons au texte qui a créé toute l'illusion :

Et caenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque sugillatis.

Les païens, dit notre apologiste, n'ont aucun reproche pour les festins soi-disant religieux de leurs cultes. Les prêtres saliens font des noces qui leur coûtent plus d'argent qu'ils n'en ont. Les Éleusinies mobilisent une armée de cuisiniers. Quand les dévots de Sérapis cuisent leur dîner, les pompiers crient au feu. Cependant, on n'en veut qu'au repas des chrétiens, et quel repas ?

De solo triclinio christianorum retractatur.

Caena nostra de nomine rationem sui ostendit : id vocatur quod dilectio penes graecos est. Quantiscunque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus...

Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate quod sit. De religionis officio nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius dis-

1. *De Corona*, 3, même silence. Dans ce paragraphe du *De Corona*, Tertullien note que l'eucharistie a été instituée par le Christ « in tempore victus », et que maintenant elle se célèbre « antelucanis coetibus ». Cf. *Cyprian. Epistut.* LXIII, 16.

cumbitur quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant Dominum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aeque oratio convivium dirimit. Inde disceditur non in... eruptiones lasciviarum..., ut qui non tam caenam caenaverint, quam disciplinam.

Haec coitio christianorum merito sane illicita, si illicitis par.

Telle est la description de Tertullien, dont nous estimons qu'elle est une description de l'eucharistie, et non des agapes.

Il était nécessaire, en effet, que Tertullien, écrivant une apologie, y justifiât les chrétiens des accusations dont leur culte fermé était l'objet. L'accusation principale visait la cène eucharistique, que les païens représentaient comme un infanticide rituel, « *sacramentum infanticidii et pabulum inde et post convivium incestum* ». Tertullien a réfuté cette accusation dans les chapitres VII-IX, en montrant qu'elle était une calomnie sans fondement, incompatible avec la pureté de la conscience chrétienne. Toutefois Tertullien n'a pas dit un mot du contenu réel de la cène eucharistique, différant en cela de saint Justin qui en avait exposé au grand jour le rite et le dogme. Or nulle autre part dans l'*Apologétique* il ne serait parlé de l'eucharistie, s'il n'en était parlé dans le passage que nous avons cité.

Cette *caenula* dont parle Tertullien, nous avons une seconde raison de l'identifier avec l'eucharistie,

puisque c'est elle que les païens traitent d'infamie criminelle : « *...caenulas nostras praeterquam sceleris infames...* ». Donc cette *caenula* est la même où les païens voyaient un infanticide, et le reste[1]. Ce ne peut donc être que la cène eucharistique.

Tertullien va répondre à cette accusation d'infamie criminelle. Il ne dira pas ce qu'est l'eucharistie, du pain, du vin, le corps du Christ : il risquerait trop d'être inintelligible, puis c'est une règle pour lui de s'en taire. Il dira : Rien que le nom que porte notre *caenula* devrait dissiper tout soupçon : nous l'appelons d'un mot grec ἀγάπη ou *dilectio*. Il n'ajoutera pas un mot de plus sur la nature de la *caenula*, mais le mot qu'il prononce est celui-là même que saint Ignace donnait à l'eucharistie. Pour traduire ἀγάπη ou *dilectio* par agape, il faudrait que le précédent d'Ignace n'existât point, et que nous ayons déjà vu ἀγάπη désigner ce que l'on entendra un jour par agape.

Tertullien poursuit, ou plutôt, il tourne court, et, laissant là la calomnie qui traite l'eucharistie de crime, « *caenulas nostras sceleris infames* », comme on passe sur un argument réfuté plus haut, Tertullien répond aux païens qui accusent ces mêmes réunions d'être une occasion de prodigalités, « *caenulas nostras ut prodigas quoque sugillatis* ». Il dit : Quel que soit le prix, toute dépense est un gain qui est faite pour la religion, car cette dépense nous permet de secourir tous les pauvres, « *inopes quosque refrigerio isto iuvamus* ». Ici apparaît pour la première fois l'indice d'une collecte qui aurait un lien avec l'eucharistie. Déjà saint Justin affirme clairement

1. Cf. *Ad uxorem*, II, 4 : « convivium dominicum illud quod infamant. » Rapprochez *Octavius*, 9.

que, à l'issue de la célébration de l'eucharistie se place une collecte : les fidèles qui ont quelque fortune donnent ce qu'ils veulent, et ce qui est ainsi recueilli est mis aux mains du président pour assister les orphelins, les veuves, les malades, les prisonniers, les voyageurs pauvres, d'un mot, tous les indigents[1]. L'identité est frappante entre l'assertion de Tertullien et celle de Justin. Mais le *refrigerium* de Tertullien est une distribution de secours, fruit d'une collecte; cette distribution est faite aux pauvres seuls, cette distribution n'est pas un repas qui serait commun aux pauvres et aux riches.

Tertullien passe à une troisième considération. Si, dit-il, nos *caenulae* sont purement religieuses, on ne saurait les soupçonner d'aucun excès. « On ne prend pas place sans avoir d'abord prié : *non prius discumbitur...* » C'est donc un repas, m'objectera-t-on ! Pas encore, répondrai-je, car ces expressions sont symboliques, comme le mot *caenula*, comme le mot *triclinium*, comme le mot *convivium*[2] : symbolisme bien explicable à qui réfléchit que la communion se fait autour d'une *mensa* et non proprement d'un autel. Tout le développement de Tertullien est plein de ce symbolisme à double entente, qui est en même temps une ironie. Les fidèles mangent et boivent : ainsi Abercius déclare avoir bu un vin déli-

1. Justin. *Apologet.* I, 67. L'usage est attesté, au IIe siècle par Denys de Corinthe dans sa lettre au pape Soter, Euseb. *H. E.* IV, 23, 10, au IIIe siècle, par saint Cyprien. Cf. Cyprian. *De lapsis.* 6. *De op. et eleemos.* 15.

2. Cf. *Apologet.* 7 : « Dicimur scleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post *convivium* incesto ». Le mot *convivium* est appliqué là à l'eucharistie. *Ad uxor.* II, 4 : « ... convivium dominicum illud quod infamant ». Là encore il s'agit de l'eucharistie. Cf. *Octavius*, 9 : « ad epulas sollemni die coeunt... ubi convivium caluit... »

cieux qu'on lui a donné avec du pain[1]. Seulement, Abercius, plus explicite, nous révèle qu'il parle, ce disant, du poisson, c'est-à-dire du Christ.

M. Funk, qui a bien voulu discuter ce texte après nous, estime que l'on ne saurait y reconnaître une description de la liturgie eucharistique contemporaine de Tertullien. Pourquoi ne mentionner ni la lecture des saintes Écritures, ni la prédication, ni les prières qui, dès lors, au témoignage de saint Justin, constituaient l'avant-messe? Pourquoi? Mais précisément parce que Tertullien n'a qu'un point à défendre contre les accusations des païens, c'est la communion sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin. Avant de communier, on prie : *oratio praegustatur,* c'est l'ensemble des prières de la consécration, l'« *invocatio non contemptibilis* » dont parle une lettre de Firmilien[2]. Après avoir communié, on prie encore : *oratio convivium dirimit.* Voyez la prière Μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι de la *Didaché.* Tertullien dit des chrétiens qui communient : « *editur... bibitur...*; *saturantur...* » Qu'y a-t-il là qui répugne au symbolisme eucharistique? N'est-ce pas dans un pareil symbolisme que, à pareille époque, l'eucharistie est représentée dans la fresque célèbre de la Cappella Greca au cimetière de Priscille? Et tout autant, pour ne pas rappeler Abercius, dans l'inscription d'Autun? « Du Sauveur des saints prends la nourriture douce comme le miel : mange, toi qui as faim, tu tiens l'ichthus dans tes mains. »

Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε βρῶσιν
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις

1. Voyez notre article ABERCIUS du *Dictionnaire de théologie.*
2. *Inter* CYPRIAN. *Epp.*, LXXV, 10.

Tertullien ajoute que les fidèles causent entre eux : *fabulantur*. Nous interpréterons ce trait des acclamations par lesquelles l'assemblée s'unit à l'évêque. Dans l'*Octavius* (ch. IX), le païen reproche aussi aux chrétiens de parler tous ensemble dans leur réunion : « *Et de convivio notum est : passim omnes loquuntur...* »

M. Funk demande ce que vient faire cette *aqua manualis* dans une réunion eucharistique, et ces *lumina*. On comprend, dit-il, que, le repas fini, les convives se lavent les mains, et que, la nuit étant venue, on allume des flambeaux : mais l'eucharistie ne se célébrait pas le soir. — Sans doute, mais elle se célébrait alors *antelucanis coetibus*, avant le jour : il convenait donc qu'on eût des *lumina*. Quant à cette *aqua manualis*, on y reconnaît aisément l'ablution des mains qui, en règle générale, précédait toute prière[1]. La seule difficulté pourrait surgir du fait que cette ablution et ces *lumina* sont introduits par Tertullien après la communion : mais cette difficulté existe tout autant pour M. Funk. Car, dans l'hypothèse d'un festin, tout est-il donc si exactement réglé que l'on achève de manger juste au moment où il faut allumer les lampes? Ne serait-ce pas, plutôt, que ces deux détails ont une valeur morale? Pour accentuer l'innocence de ces réunions, Tertullien marque que tout s'y passe en pleine lumière et que les mains sont pures comme il convient à quiconque prie. Tertullien a intérêt à relever cette innocence pour mieux répondre à la fable odieuse de ces prétendues réunions nocturnes, où à un mo-

1. TERTULL. *De oratione*, 11. *Canon Hippolyt.*, XXV et XXVII.

ment donné, le candélabre était renversé, et où, dans l'obscurité se perpétraient les dernières impudicités. *Post aquam manualem, post lumina,* on chante, *provocatur quisque in medium Deo canere :* c'est toute la réponse de l'apologiste.

Le festin est fini et les fidèles se séparent, paisibles, comme des gens qui ont soupé de discipline plutôt que de mets. Cette frugalité toute spirituelle s'entendrait malaisément d'agapes, si modestes fussent-elles.

Tertullien achève : « *Haec coitio christianorum* ». Voilà l'assemblée des chrétiens. Quoi donc? dirons-nous, n'en ont-ils pas une autre, la réunion eucharistique? Car si Tertullien a décrit là les agapes, il y a une autre *coitio christianorum.* Mais non, il n'y en a pas deux, et cette prétendue réunion d'agapes ne diffère pas de la réunion liturgique que Tertullien décrivait d'abord : « *Coimus in coetum ut ad Deum precationibus ambiamus orantes... Coimus ad litterarum divinarum commemorationem...* » C'est à cette unique façon de se réunir que pense Tertullien quand il conclut toute cette discussion en disant : « *Haec coitio christianorum* », et que, cherchant un mot pour caractériser l'auguste gravité de ces assemblées, il les qualifie de « *curia* ». L'idée de festin est écartée.

Il nous reste à expliquer ce que Tertullien désigne plus proprement par le mot *agape.* Tertullien, s'adressant aux martyrs, fait une sorte de panégyrique de la prison : dans cette amplification oratoire, prend place cette considération que, à comparer la vie dans le siècle et la vie en prison, l'esprit acquiert en prison plus que la chair ne perd. Encore faut-il dire,

ajoute Tertullien, que « la chair ne perd pas ce qui lui est dû, grâce au soin de l'Église, agape des frères : *immo et quae iusta sunt caro non amittit per curam Ecclesiae agapen fratrum*[1] ». Si l'agape est à cette époque un repas quasi liturgique fait en commun par les fidèles, comment expliquer que les prisonniers y prennent part? Supposé que les fidèles célèbrent l'agape et envoient ensuite aux prisonniers la part qui leur revient, comment ce repas liturgique peut-il suffire à empêcher les prisonniers de manquer de rien? Pourquoi n'envoyer aux prisonniers que leur part de ce repas[2]? Quelle énigme mystique est-ce là? Au contraire, tout s'éclaire si l'on se rappelle que, dans les assemblées chrétiennes et plus particulièrement dans les synaxes eucharistiques, une collecte était faite (*modicam unusquisque stipem*), et que le fruit de cette collecte servait à secourir les pauvres, les orphelins, les naufragés et les martyrs en prison, « *et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae* ». Où l'on voit que *agape fratrum* désigne une vertu sociale, la charité réciproque, puis indirectement la collecte qu'elle produit et l'usage qu'on en fait[3]. Ce sens est nou-

1. *Ad martyr.* 3. Cf. Cyprian. *Testim.* III, 3.

2. *Ad martyr.* 1 : « ... carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater Ecclesia de uberibus suis, et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant ».

3. Quant à la confirmation de la thèse qu'on croit devoir tirer du *De ieiunio* (ch. 7), nous continuons à croire au bien fondé du sens par nous attribué à ce passage. Tertullien, nous dit M. Funk, a en vue la première épître aux Corinthiens : nous dirions qu'il a en vue un texte très particulier de cette épître, le texte « *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec, maior autem horum est charitas* » (XIII, 13). Tertullien alors montaniste enragé, invectivant contre les catholiques, leur dit : « *Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis luxet, sed maioris* [n'est ce point *maioris* qu'il faut lire?] *est agape, quia per hanc adulescentes tui cum*

veau et il est différent de celui que nous avons noté plus haut chez Tertullien même. Parlons plus précisément : l'assemblée par excellence est la *caenula* eucharistique, cette *caenula* est appelée ἀγάπη et la collecte qu'on y fait est, elle aussi, appelée ἀγάπη.

M. Keating est obligé de reconnaître que Clément d'Alexandrie s'exprime au sujet de l'eucharistie comme si elle se célébrait sans aucune agape. Le silence de Clément d'Alexandrie sur cette prétendue forme primitive de l'eucharistie l'étonne, mais ne le décourage pas.

Pourtant, en les reprenant un à un, on n'est pas peu surpris de voir que, toutes les fois qu'ils ont trait au sujet, les textes produits par M. Keating démolissent sa thèse. Ainsi Clément d'Alexandrie reproche aux Carpocratiens leur morale impudique et accuse leurs conventicules d'être des réunions de débauche : « Ils se réunissent pour des banquets, car je ne pourrais appeler leurs réunions du nom d'ἀγάπη [1]. » Dans ce passage Clément oppose δεῖπνον

sororibus dormiunt : appendix scilicet gulae lascivia. » M. Funk, en argumentant sur ce texte, a perdu de vue le thème du traité *De ieiunio*, lequel complète le traité *De monogamia* : Tertullien reproche aux Catholiques de haïr le jeûne par le fait du même relâchement par lequel ils permettent les seconds mariages, une luxure. Et nous voulons bien qu'il joue sur le mot ἀγάπη, pour amener l'invective « *maior his est agape, quia per hanc* » etc. Toutefois, pour autant, le premier sens qu'il donne au mot n'est pas le sens de repas, mais de charité, puisque, ici, le mot charité est associé aux mots de foi et d'espérance, les trois vertus théologales « *tria haec* ». Que veut donc dire Tertullien? Simplement ceci : les Catholiques ne veulent pas jeûner : leur charité est fervente au milieu des marmites, leur foi dans les cuisines, leur espérance dans les plats : ils croient pratiquer les vertus fondamentales sans la mortification! Pas plus que foi ne signifie ici autre chose que foi, *agapé* ne signifie autre chose que charité.

1. *Stromat.* III, 2.

à ἀγάπη : par ἀγάπη il désigne la ferveur des réunions eucharistiques. Comment pourrions-nous faire ἀγάπη synonyme de δεῖπνον? — Ailleurs Clément décrit la sobriété qui doit régler la table du chrétien : cela aussi, dit-il, regarde le Pédagogue, et « la sobriété est une bonne nourrice, qui porte àla charité » (ἀγάπη) [1]. Puis Clément flétrit les intempérances et les prodigalités de la table, et il conclut que l'Esprit-Saint condamne de tels excès par la voix d'Isaïe et enlève à des chrétiens si déréglés « le nom de la charité [2] ». Où voit-on, en cela, qu'il s'agisse d'agapes? — Mais voici qui est plus clair encore : Clément exprime tout son mépris de la nourriture matérielle, la nourriture faite pour le ventre, « celle qui entretient cette vie charnelle et corruptible que certains osent appeler ἀγάπη, par un abus étrange de langage, désignant ainsi des repas sentant la graisse et le ragoût : l'œuvre belle et salutaire du Logos, l'ἀγάπη sainte, est déshonorée par ce voisinage de marmites et de sauce [3] ». Car, poursuit-il, ces réunions joyeuses, nous les appellerons des repas, des dîners, des festins, des banquets, ainsi qu'il convient...; mais le Seigneur n'appelle pas de semblables mangeries des ἀγάπαι ». En effet, le Seigneur a dit : « Quand tu feras un festin, convie les pauvres, » etc [4]. — Nous pouvons affirmer, après cela, que pour Clément le mot ἀγάπη garde son sens premier de *di-*

1. *Paedagog.* II, 1 (*P. G.* VIII, 388 C).
2. *Id.* (389 B).
3. *Id.* (384 B).
4. *Id.* (385 A) : τὰς τοιαύτας δὲ ἑστιάσεις ὁ Κύριος ἀγάπας οὐ κέκληκεν. Et encore : ἀγάπη δὲ τῷ ὄντι ἐπουράνιος ἐστι τροφή, ἑστίασις λογική (*Id.* C). Et encore : ἀγάπη οὖν δεῖπνον οὐκ ἔστιν (883 B). Tout ce chapitre du *Paedagog.* est le développement de ce thème.

lectio [1]; que, par extension, on l'applique encore aux réunions eucharistiques, ainsi que fait Tertullien; qu'enfin l'essai est tenté de l'appliquer à des réunions honnêtes, à des repas de fêtes où des chrétiens se réunissent pour manger ensemble, mais que contre cet usage naissant Clément proteste au nom de l'Évangile. En toute hypothèse, ces agapes, qu'il condamne, ne sont aucunement liturgiques. Il n'y a aucune ambiguïté dans les expressions de Clément.

La prétendue liturgie de l'agape n'a pas d'autres témoins aux trois premiers siècles. Origène l'ignore et saint Cyprien tout autant. A leur silence il faut joindre celui de Grégoire le Thaumaturge, de Lactance, de tous les auteurs connus du IIIe siècle, si je m'en rapporte à l'aveu de M. Keating lui-même [2]. Toutefois, il conviendrait de citer ici le témoignage de la *Disdascalia apostolorum*, une pièce que, avec M. Funk, nous pensons qu'on doit dater du milieu du IIIe siècle.

La *Didascalia* a connu les agapes. Elle parle des offrandes faites à l'évêque pour être distribuées par lui. Car on offre à l'évêque des aumônes en nature pour qu'il les distribue : n'est-ce pas lui qui connaît le mieux les indigents et qui peut le mieux centraliser et régler ces distributions? A lui s'adresseront les fidèles qui veulent faire l'agape aux vieilles femmes, c'est-à-dire distribuer des vivres aux veuves que l'Église entretient de ses secours. Sur cette

1. *Didascalia*, ch. 9 (édit. Nau, p. 53). Cf. Origen. *Contra Cels.* I: Βούλεται [Κέλσος] διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους.

2. *Op. cit.* p. 404.

agape ou distribution sera prélevée une part pour l'évêque, « *etiamsi non est praesens in agapis et erogationibus* », et pareils prélèvements seront faits pour les prêtres et les diacres... Voilà donc authentiquement l'agape telle qu'elle apparaît la première fois qu'elle apparaît clairement : elle est une distribution en nature faite aux veuves [1]. Tertullien n'appelait-il pas déjà agape le secours matériel donné par l'Église aux prisonniers ou aux indigents?

IV

Ce caractère une fois déterminé ne variera guère.

Saint Paulin nous apprend que Pammachius fit une distribution de pain aux pauvres de Rome dans la basilique de Saint-Pierre, et il trace de cette largesse une peinture pathétique : il décrit la foule inondant la basilique et l'atrium, s'asseyant à terre par groupes auxquels on distribue du pain et aussi des au-

1. Voici tout le passage. E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina* (Leipzig 1900), p. 38 : « Prosforas ergo vestras sacerdoti offerite sive per vos ipsos sive per diacones; qui *feod.* quiq. suscipiet et, ut decet, dividet unicuique. Episcopus enim optime novit eos qui tribulantur, et unicuique dat secundum dispensationem, ut non unus aut frequenter et in ipso die aut in ipsa hebdomada accipiat, alius autem nec semel... His iterum, qui agapam desiderant facere et petunt aniculas, hanc, quam sent tribulari, frequenter etiam mittat. Et haec pars, quae ex consuetudine sacerdoti debetur, separetur, etiamsi non est praesens in agapis et erogationibus, in honorem omnipotentis dei. Sicut ergo unicuique praesbyterorum *lo fort. def. m² et à s. s.* datur, duplum dabitur singulis diaconibus in sacerdotio christi; quadruplum autem ei qui praeest, tamquam in omnipotentis gloria. Si quis autem et presbyteros voluerit honorare, duplum sicuti diaconibus dabit illis; nam et ipsi tamquam apostoli et consiliarii honorentur episcopi et corona ecclesiae. Sunt enim consilium et curia ecclesiae. »

mônes en argent [1]. Ce récit est dans une lettre datée de 397. Observons que cette distribution est faite par Pammachius en l'honneur de sa défunte femme Paulina, et que saint Paulin s'applique à montrer que c'est une aumône pour le soulagement de l'âme de la défunte [2].

Saint Augustin [3] nous montre sa mère, à son arrivée à Milan, se disposant à visiter les « mémoires des saints » ou les « mémoires des défunts ». Elle s'y rend « comme elle avait coutume de faire en Afrique », portant dans un panier les provisions de rigueur à manger et à distribuer, « *canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis* », du vin, du pain, de la bouillie de farine. Mais le portier, l'*ostiarius*, lui interdit d'en rien faire, en lui représentant que l'évêque Ambroise a proscrit ces pratiques, pour cette raison qu'elles donnaient occasion à des intempérances et qu'elles ressemblaient trop aux *parentalia* des païens : «*...quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima* ».

Saint Augustin entrera pleinement dans les vues de saint Ambroise, car un de ses premiers actes à son retour en Afrique sera de promouvoir la suppression de l'usage qu'il a vu supprimer à Milan. En 392, il écrit à Aurélien, évêque de Carthage [4], pour dénoncer l'usage existant de célébrer dans les cimetières des beuveries et des festins déréglés : « *Istae in*

1. *Epistul.* XIII, 11-16.
2. Voyez dans saint Augustin, *Epistul.* XXIX, 10, la contre-partie du récit de saint Paulin : « De basilica beati apostoli Petri, cotidianae vinolentiae proferebantur exempla », etc.
3. *Confess.* VI, 2.
4. *Epistul.* XXII.

coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia[1] ». Augustin presse l'évêque de Carthage de couper court à l'abus en supprimant cet usage, qui, dit-il, « dans l'Italie presque entière et dans toutes les Églises transmarines, peu s'en faut, ou bien n'a jamais été admis, ou bien a été supprimé par le zèle des évêques ». On ne peut tolérer, en effet, que les cimetières, la tombe des martyrs, des lieux sanctifiés par la prière et les saints mystères, soient choisis pour de semblables intempérances : « *Saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum, tantum decus arceatur* ». Si l'on veut procurer quelque soulagement aux défunts, on a la ressource des « *oblationes pro spiritibus dormientium super ipsas memorias* », on fait célébrer l'eucharistie à leur intention. Si l'on veut donner aux pauvres, que l'on donne un peu d'argent.

L'usage condamné ainsi, en Italie et en Afrique, sur la fin du IVe siècle, est, il semble bien, un usage païen, un essai de christianisation des *parentalia*, non une déformation des prétendues agapes liturgiques. L'usage de manger et de boire sur la tombe des défunts constitue ce que saint Augustin appelle des « *quasi parentalia* ». Saint Augustin fait remonter cet usage au temps qui suivit la paix de l'Église[2]. Ce qui est chrétien, au contraire, c'est l'usage tradi-

1. On boit non moins copieusement sur la tombe des martyrs. Cf. Pseudo-Cyprian. *De duplici martyrio*, 25 : « Temulentia adeo communis est Africae nostrae, ut propemodum non habeant pro crimine. Annon videmus ad martyrum memorias christianum a christiano cogi ad ebrietatem? » Augustin. *Contra Faust. Manich.* XX, 21 : « Qui se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt? »

2. *Epistul.* XXIX, 9.

tionnel de distribuer aux pauvres des aumônes en argent, et tel est l'usage que saint Augustin veut qu'on encourage.

Saint Jérôme [1], dans une lettre qui date de 384, raconte en termes mordants que les veuves chrétiennes de Rome ne savaient pas faire l'aumône discrètement, mais qu'elles y mettaient une publicité du plus mauvais goût : « *Cum ad agapen vocaverint, praeco conducitur* ». Et il rappelle à ce propos « la plus noble des dames romaines », distribuant de sa main des *nummi* un à un aux pauvres dans la basilique de Saint-Pierre pour mieux établir sa réputation de femme pieuse, « *quo religiosior putaretur* ». Ces aumônes faites ainsi publiquement dans une basilique, c'est ce que saint Jérôme appelle du nom d'agape. Saint Augustin dira de même : « *Plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur... Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus, sive carnibus* »[2]. Agape était devenu en latin le synonyme d'aumône. On pourra voir dans Ducange la persistance de ce sens dans le bas latin, où faire l'agape, demander l'agape, signifie faire l'aumône, demander l'aumône. Et si l'on veut bien se rappeler la collecte dont parle soit Tertullien, soit saint Cyprien, on pensera que l'agape-aumône est pour les Latins la forme traditionnelle de l'agape[3].

Passons à l'Orient grec.

1. *Epistul.* XXII, 32.
2. *Contra Faust. Manich.* XX, 20.
3. Quant à faire des festins dans les églises, l'on n'y songeait pas, ou l'on n'y songeait que pour s'élever contre une telle inconvenance. Voyez le trentième canon du concile de Carthage de 397 : « Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitorum necessitate illic reficiant : populi etiam ab huiusmodi conviviis quantum fieri potest prohibeantur. »

On eût fort étonné, sans doute, saint Jean Chrysostome si on lui avait demandé comment se célébraient les agapes à Constantinople, car pareil usage liturgique lui est totalement inconnu. La preuve en est dans le commentaire qu'il donne du texte cité plus haut de la première épître aux Corinthiens. « Les premiers chrétiens, dit-il, avaient tout mis en commun, et telle était encore leur règle au moment où Paul écrit aux Corinthiens, quoique déjà on l'observât moins rigoureusement, puisque l'apôtre témoigne qu'il y avait dans la communauté de Corinthe des riches et des pauvres : les biens n'étaient donc pas mis en commun. Toutefois dans les réunions du culte, quand la célébration des mystères était achevée, on procédait à un repas commun, où les riches apportaient leurs provisions et invitaient les pauvres à partager avec eux : tous mangeaient ainsi ensemble. Mais cet usage fut vite corrompu... De là le désordre réprimé par saint Paul[1]. » Cette exégèse de saint Jean Chrysostome nous confirme dans le sens que nous avons donné au texte de saint Paul : l'apôtre n'a en vue aucune institution liturgique. Mais surtout saint Jean Chrysostome, à la façon dont il parle de ces repas en commun pratiqués par les Corinthiens, ne nous permet pas de douter, à ses yeux, que ces repas appartenaient à l'histoire du christianisme primitif, uniquement[2]. M. Keating m'étonne quand il affirme, après cela, que les expressions de saint Jean Chrysostome « semblent nous donner une peinture, peut-être un peu idéalisée,

1. *Homil. in I Cor.* XXVII, 1.

2. Même sentiment chez Théodoret, *In I Cor.* XI, 16, et chez saint Jérôme, *In I Cor.* XI, 20. Sur l'embarras où sont les commentateurs pour déterminer si l'agape a lieu avant ou après la communion, voyez Bingham, *Origines*, t. VI, p. 507-509.

de l'agape de son temps, ou peut-être mieux plus anciennement ».

Cependant, dans l'Orient grec, au IVe siècle, on signale des pratiques analogues à celles que nous avons vues condamnées par saint Ambroise et par saint Augustin. Ces anniversaires de martyrs dans les églises suburbaines sont l'occasion d'intempérances. Tout ne se passe pas avec la grâce idyllique que décrit saint Jean Chrysostome : les pèlerins après la messe se répandant autour du *martyrium*, se délassant à l'ombre d'une vigne ou d'un figuier, sous l'œil du martyr qui veille à ce que le délassement ne dégénère pas en péché[1]. Le doux versificateur qu'est saint Grégoire de Nazianze nous assure que l'œil du martyr ne suffisait pas à maintenir l'ordre, et que trop souvent le repas d'innocent devenait crapuleux :

Μαρτύρομαι, ἀθλόφοροι καὶ μάρτυρες, ὕβριν ἔθηκαν
τιμὰς ὑμετέρας οἱ φιλογαστορίδαι[2].

En dehors de ces réjouissances de pèlerinages, a-t-il existé dans l'Orient grec des sortes de banquets où des chrétiens se réunissaient à frais communs ? Je le crois et j'en ai pour preuve le cinquante-cinquième canon de Laodicée (de Phrygie), vers le milieu du quatrième siècle : ce canon interdit aux clercs de faire des festins par cotisation, et il l'interdit pareillement aux laïques[3]. L'interdiction est formelle ; mais M. Keating pourra dire qu'elle ne vise

1. *Homil in sanctum Iulianum*, 4.
2. *Carm.* II, 2, 29.
3. Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν, ἀλλ' οὐδὲ λαϊκούς.

pas les agapes; et, en effet, ici encore, il n'y a point d'agapes.

V

Mais les voici reparaître :

« Si quelqu'un méprise ceux qui par religion font des agapes et qui pour honorer le Seigneur y invitent les frères, et s'il refuse de prendre part à ces invitations par mépris de cette pratique, qu'il soit anathème[1]. » Ainsi parle le onzième canon du concile de Gangres, vers 360-370.

Un texte de la même époque, pris aux *Constitutions apostoliques,* jette une vive lumière sur cette mention : « Ceux qui à l'agape ou repas, comme dit le Seigneur, veulent inviter les vieilles femmes, qu'ils s'adressent à celle que le diacre certifie être pauvre[2]. »

L'agape n'a rien ici de liturgique, aucune connexion avec l'eucharistie. Elle est une charité, une distribution, inspirée par la parole de l'Évangile : « quand tu feras un festin, invite les pauvres » (*Luc,* XIV, 13). Le mot même de l'Évangile est donné comme synonyme... ἀγάπην ἤτοι δοχὴν ὡς ὁ κύριος ὠνόμασε. C'est une forme très spéciale de la charité, puisque l'on invite seulement à cette agape les vieilles femmes secourues par la charité officielle de l'Église. Forme plus spéciale encore, cette distribution faite aux vieilles

1. Εἴ τις καταφρονοίη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων καὶ δια τιμὴν τοῦ κυρίου συγκαιούντων τοὺς ἀδελφούς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι διὰ τὸ ἐξουτενίζειν τὸ γινόμενον, ἀ. ἐ.

2. *Constitut. apostol.* II, 28.

femmes est une distribution sur laquelle une part est prise pour le clergé. L'évêque, d'abord, alors même qu'il ne serait pas présent au repas des vieilles femmes, a droit à une part ou prémice. Puis les diacres ont droit à une part double de celle de chaque vieille femme. Autant pour les prêtres. Les lecteurs, les chantres, les portiers, chacun une part. Tel est le tarif imposé aux laïques. Nous voici en présence d'une institution très particulière, que nous n'avons rencontrée ni chez les Latins, ni à Constantinople, et dont la mention qu'en font les *Constitutions apostoliques* atteste qu'elle est en vigueur en Syrie vers le troisième quart du IVe siècle. Cette institution continue celle dont la *Didascalia*, au IIIe siècle, attestait déjà l'existence.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, que l'on attribue au IVe siècle, parle à son tour de pareilles distributions aux vieilles femmes pauvres; mais elle ne prononce pas le mot d'agape et elle ne dit rien de la part à faire au clergé. C'est une distribution semblable à celle de la *Didascalia*, bien que le règlement en soit plus vaguement indiqué [1].

Ainsi, en Syrie et en Égypte au IVe siècle, l'usage, attesté par la *Didascalia* au IIIe siècle, subsiste de donner des repas aux pauvres et d'appeler ces repas du nom d'agapes. L'interpolateur des épîtres ignatiennes, reprenant le texte d'Ignace — « Il n'est point permis sans l'évêque soit de baptiser, soit de faire l'agape », l'eucharistie, — se croit obligé, pour préciser les termes d'Ignace, de substituer au mot « agape » deux périphrases, 1° offrir

1. Keating, p. 11.

le sacrifice, 2° servir un repas, si bien le sens du mot agape a changé [1]. Des conciles du IVe siècle interviennent pour régler l'usage de ces repas de charité. Le XXVIIIe canon de Laodicée interdit de faire ces agapes dans les églises et de manger dans la maison de Dieu [2]. Le XXVIIe canon du même concile interdit aux clercs et même aux laïques qu'on a invités à assister à des agapes de prélever des parts pour eux. Ce canon représente un usage conforme à celui de la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, contraire à celui des *Constitutions apostoliques* et de la *Didascalia :* et ce canon donne pour raison de l'interdiction qu'il prononce la dignité du clergé exposée à être outragée à cette occasion [3].

On rapprochera utilement du XXVIIIe canon de Laodicée quelques indications jusqu'ici assez obscures des *Canons* dits *d'Hippolyte* [4]. On y voit en

1. *Smyrn.* VIII : ... οὔτε βαπτίζειν, οὔτε προσφέρειν, οὔτε θυσίαν προσκομίζειν, οὔτε δοχὴν ἐπιτελεῖν. FUNK, *PP. apost.* t. II, p. 130.

2. *Canon Laodicen.* 28 : ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν.

3. *Canon Laodicen.* 27 : ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ λαικοὺς καλουμένους εἰς ἀγάπην, μέρη αἴρειν, διὰ τὸ τὴν ὕβριν τῇ τάξει προστριβεσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ.

4. Ces canons sont-ils des environs de l'an 200, comme nous l'avons cru avec M. Achelis, ou doivent-ils être dates d'une époque plus basse que le IVe siècle, comme le veut M. Funk? Nous confessons que la réponse à cette question nous semble moins assurée qu'elle ne nous a semblé l'être jadis dans le sens de la date la plus ancienne. Voyez *Revue biblique*, t. X (1901), p. 252-259, notre note sur « Les canons d'Hippolyte d'après des travaux récents ».

Les *Canons d'Hippolyte* contiennent une autre description de repas, description qui leur est commune avec la *Constitution ecclésiastique égyptienne* : M. Keating, p. 111-114, a eu la bonne pensée d'imprimer les deux textes parallèlement. Cette description elle-même peut se subdiviser en deux sections. — Première section : § 183-185 (canon XXXVIe) : Si quelqu'un veut offrir un repas aux veuves, qu'il veille à ce que tout soit achevé avant le coucher du

vigueur l'usage des repas donnés aux pauvres dans l'église et auxquels l'évêque est présent. Le diacre allume les *lumina :* l'évêque prononce une prière sur les pauvres et sur le fidèle riche qui les a invités. Le repas commence alors. Il doit être achevé avant que la nuit soit venue. Au moment de se séparer, les convives chantent un psaume. Ainsi s'expriment les § 164-168 (canon XXXII[b]). Nous avons ici un repas de charité, sans que ce repas s'appelle du nom d'agape. Ce repas est donné dans l'église : « *Wenn es ein* κυριακόν *ist* », traduit Riedel[1], qui a bien compris qu'il ne s'agissait pas là du dimanche (κυριακή), mais qui a eu le tort de vouloir reconnaître là le κυριακὸν δεῖπνον de *I Cor.* XI, 20, tandis que κυριακόν a ici le même sens que dans le XXVIIIe canon de Laodicée. Le repas a commencé par la prière prononcée par l'évêque. Pourquoi? Parce que, dit le texte, l'action de grâce s'impose aux

soleil : que chacun ait sa portion, et que toutes les vieilles soient rentrées avant la nuit. Tout ceci a trait à la même agape que nous avons rencontrée aux § 164-168. — Deuxième section : § 170-182 (canons XXXIII-XXXV[a]). Il s'agit ici des agapes offertes sur la tombe des morts, après la messe, en semaine. Cette agape est offerte par la famille du defunt. On recommande aux chrétiens de ne pas s'enivrer, de ne pas crier, de peur de couvrir de confusion la famille qui a invité. Si l'évêque est là, il préside le repas; à défaut de l'évêque, un prêtre; à défaut d'un prêtre, un diacre. Soit l'évêque, soit celui qui tient sa place, prêtre ou diacre, prononce la prière, rompt le pain et le distribue aux invités. Si aucun clerc n'est présent, un laïque rompra et distribuera le pain, mais sans le bénir. Chacun mangera sa portion en remerciant Dieu. — M. Riedel, *op. cit.* p. 221, rappelle avec à propos ce que Wansleben dit des Coptes : « Ils ont encore la coutume de faire des agapes ou des repas de charité, après les baptêmes, et les enterrements, pour tous ceux qui veulent s'y trouver; donnant à un chacun un plat de bouillie, avec un morceau de viande dedans, et du pain autant qu'il en peut manger; et ces repas se font ou dans l'église même ou sur le toit de l'église, qui est, selon la coutume des Levantins, toujours plat, et capable de contenir un grand nombre d'hommes ».

1. *Kirchenrechtsquellen*, p. 221.

pauvres au commencement du « sacrement ». Ces mots sont difficiles. Haneberg a traduit ainsi l'arabe : « *Et necessaria est pauperibus* εὐχαριστία *quae est in initio missae* ». Et Riedel : « *Den Armen gebührt die Eucharistie bei Beginn des Sakraments* ». Que viendrait faire ici la messe, le soir? et que viendrait faire l'eucharistie au commencement de la messe? Il est naturel, au contraire, que des pauvres rendent grâce à Dieu au commencement du repas qui leur est servi en son nom.

Passé le IVe siècle, ces repas de charité disparaissent de l'usage grec[1].

VI

Notre enquête est achevée. Et il est temps de résumer ce qu'elle nous a appris sur les agapes.

Le Nouveau Testament est muet : saint Paul réprouve comme un désordre l'essai tenté par les Corinthiens de joindre un repas à la célébration de l'eucharistie. Le second siècle est muet pareillement. Avec saint Ignace, avec Tertullien, le mot ἀγάπη ou

1. A noter le canon LXXIV du concile in Trullo (692) qui reproduit le XXVIIIe canon de Laodicée. Quant au fait signalé par l'historien Socrate, *H. E.* V, 22 (*P. G.* LXVII, 636 A), de ces Égyptiens qui, le samedi se réunissent, mangent et boivent, et finalement « participent aux mystères » le soir venu, il faut noter que ce fait est une anomalie : οὐχ ὡς ἔθος χριστιανοῖς, τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν. L'anomalie consiste en ce que ces Égyptiens se réunissent pour les saints mystères le samedi, alors que à Alexandrie non plus qu'à Rome jamais il n'y a de messe le samedi. De plus, ces Égyptiens célèbrent la messe le samedi soir! Enfin ils la célèbrent après avoir mangé et bu tout leur content, alors que partout ailleurs on est à jeun. Nous ne voyons d'ailleurs pas que Socrate parle là de manger et de boire à l'église.

dilectio désigne la célébration de l'eucharistie. Clément d'Alexandrie proteste contre l'essai tenté de son temps d'étendre le nom d'ἀγάπη à d'honnêtes banquets de chrétiens : ἀγάπη δεῖπνον οὐκ ἔστιν. Toutefois, Tertullien donne déjà le nom d'*agape,* à la collecte qui se fait dans les synaxes chrétiennes pour le soulagement des pauvres ou des confesseurs. Nous verrons ainsi le mot *agape*, en latin, devenir synonyme d'aumône : cette acception est reçue à la fin du IVe siècle, saint Jérôme en a témoigné. En Orient, on constate une évolution autre : ἀγάπη en vient à désigner une distribution faite aux pauvres, puis plus particulièrement un repas donné par quelque laïque riche aux vieilles femmes secourues par l'Église, repas sur lequel une part est prélevée pour le clergé. Encore cet usage, qui se manifeste vers le IIIe siècle, disparaît-il au Ve. C'est là tout ce que les textes nous apprennent.

Quant aux distributions de vivres faites chez les Latins sur les tombes des défunts, ce sont des *quasi parentalia*, d'origine païenne. Et les réjouissances parfois désordonnées auxquelles donnent lieu les anniversaires de martyrs, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins, sont des réjouissances de l'ordre le plus bourgeois.

Nous voilà loin du grand rôle que théologiens et archéologues attribuaient aux agapes ! Reproduction de la dernière cène, l'agape aurait été le rite primitif de l'eucharistie. Puis, à un moment impossible à déterminer, l'agape aurait été dissociée de la fraction du pain : la fraction du pain dûment stylisée, serait devenue la messe, et l'agape aurait disparu diversement. De Bingham à Renan, de Suicer à Zahn, l'affirmation était unanime. Peut-être les protestants

affirmaient-ils avec cette belle humeur, en gens qui voyaient là un fait capable d'infirmer la conception sacrificielle de la messe. Les catholiques sans se soucier de cet aspect de la question, affirmaient avec autant de confiance. Ne nous flattons pas : on affirmera longtemps encore.

TABLE DES MATIÈRES.

L'ARCANE. 1

LES ORIGINES DE LA PÉNITENCE. 43

I. Hermas et le Problème moral au second siècle. 45

II. Le décret de Calliste. 60

III. La crise novatienne. 111

IV. Pénitenciers et pénitents. 145

V. Discussion théologique. 195

LA HIÉRARCHIE PRIMITIVE. 223

EXCURSUS : Un vestige de la hiérarchie primitive à Alexandrie. 267

L'AGAPE. 283

Batiffol, P. BQT
31
Etudes d'histoire et .B35
v.1
de théologie positive.

Batiffol, P. BQT
Etudes d'histoire et 31
de théologie positive. .B35
v.1